

تأملات في التاريخ لياكوب بوركات

بمّتم
الدكتور احمد محمدى محمود

حياة بوركات ومؤلفاته

وياكوب كريستوف بوركات سويسرى الأصل . واسمه كأغلب السويسريين لا ينطق على نحو واحد . فقد ينطق على الطريقة الألمانية : بوركهاردت ، أو ينطق على الطريقة الفرنسية : بوركار . ولد سنة ١٨١٨ في مدينة بال . وينتمى إلى أسرة مسيحية عريقة شاركت مشاركة فعالة في حكم هذه المدينة . وتعلم بوركات العلوم الإنسانية واللاهوت في جامعة بال . وفي جامعة برلين ، حيث كانت الدراسات التاريخية متقدمة على سائر البلدان ، حضر محاضرات تمثل كافة اتجاهات التاريخ ، إذ استمع إلى رانكة ودرويسن وبويك وياكوب جريم . وسرى أنه برغم استفادته الجمة من هذه الدراسات لم يتبع أى أستاذ من هؤلاء الأساتذة . فهو مثلاً لم يقر الاتجاه القائل بتركز التاريخ حول أحداث السياسة ، أو أنه عبارة عن سيرة الدولة من الناحية السياسية . كما أنه لم يفهم الموضوعية بنفس المعنى الذى ذكره رانكة صاحب مبدأ *wie es eigentlich gewesen ist* (سرد الوقائع التاريخية على حالها) . إذ كان أسلوبه

بعد أن فرغت من الاطلاع على أهم مؤلفات بوركات كنت بين أحد أمرين : إما أن أكتب عن أحد كتبه التاريخية المشهورة ، أو أختار كتاباً من مؤلفيه الأخيرين اللذين أودعهما تأملاته في التاريخ ومنهجه في البحث التاريخي . وفي البداية ، اتبعت رأى الأول ، وشرعت في تلخيص كتابه الشهير « حضارة عصر النهضة في إيطاليا » . واعتمد التلخيص على استبعاد أكثر الوقائع التاريخية ، وتمخض ذلك في النهاية عن الاهتمام إلى ملامح عامة لنظرة بوركات إلى أحداث عصر النهضة ، أو إلى أحكام عن الأحداث الكبرى في هذا العصر . هذا يعنى أن التلخيص قد أدى إلى الابتعاد عن مقصد المؤلف في كتابته التاريخية ، حيث لا انفصال بين سرد الوقائع ، وأحكام المؤلف عنها ، وأسفر عن الاقتراب من روح المؤلف في النوع الثانى من كتبه . ومن ثم رأيت أن الأوفق هو اختيار أحد كتب هذا النوع الثانى وهو « تأملات في التاريخ » للعرض في التراث الإنسانى ، ولا بأس إذا أردنا الانتفاع على أفضل وجه من كتبه التاريخية الصرفة أن نترجمها كاملة إلى لغتنا العربية .

أكثر اتساماً بالطابع الشخصي ، أى أنه كان يكتب التاريخ بروح الفنان لا بروح العالم .

ويرجع هذا إلى روحه الفنية وتعلقه بالفن ، ودراسته تاريخه على يد كوجلر في بون ، وتأثره بكتابه الذى ظهر فى هذا الموضوع . ولذا أعاد نشر هذا الكتاب بعد وفاة كوجلر ، وأضاف إليه مادة من عنده .

وكانت أول وظيفة شغلها بوركارت هى رئيس تحرير مجله Basler Zeitung ، ثم عين بعد ذلك محاضراً فى التاريخ ، وتاريخ الفن فى بال . وبعد إقامة قصيرة فى زيورخ عاد سنة ١٨٥٨ إلى بال ثانية أستاذاً للتاريخ بها . وبعد عشرين سنة طلب إليه شغل كرسي التاريخ فى جامعة برلين الذى خلا بوفاة رانكه ولكنه رفض مبارحة بال ، أى فضل الاقتصار على إلقاء محاضراته على مجموعة من الطلبة لا يزيد عددها عن الستين طالباً .

ويهم كتاب سيرة بوركارت بهذه الواقعة ، التى تدل من ناحية على سمو مكانة بوركارت مؤرخاً ، لأن شغل وظيفة كان يحتلها رانكه لم يكن بالأمر الهين ، وإن كانوا يرجعون هذا الرفض إلى أسباب شتى . فيقال مثلاً إن الأحداث قد غيرت من نظرته إلى ألمانيا . فبعد إعجابه الشديد بألمانيا الذى يظهر خصوصاً فى رسائله التى كتبها إلى شقيقه أثناء دراسته ، إذ كتب له مرة : «لئن مثل شاوول بن قيس الذى ذهب للبحث عن الحمير الضالة فعثر على تاج الملك . . . وكم أود أن أركع ، وأقبل تربة ألمانيا المقدسة ، وكم أحمد الله لأن لغتى التى أتكلّمها هى الألمانية . . . فيا له من شعب ! ويا له من شباب رائع ! ، ويا لها من بلد ! إنها الجنة بعينها » . بعد كل هذا ، لم تعد ألمانيا تهمة ، ولم يعد يهتم - كما وعد - بتعريف السويسريين أنهم ألمان أصلاً . فبعد سنة ١٨٤٨ ، تغيرت نظرته إلى ألمانيا ، بعد أن أصبحت معقلاً لبسارك وفاجنر !

وقد يقال إنه أثر عدم الابتعاد عن سويسرا لحيدتها ، لأنها تمثل النقطة الأرشيدية - خارج الأحداث - التى حدثنا عنها فى تأملاته ، ولهذا لم يبارح سويسرا سوى مرة واحدة حيث زار إيطاليا مهبط الحضارة فى نظره وأقام بها سنة كاملة محاولاً دراسة فنّها وتاريخها بالرجوع إلى أهم نفائسها ومراجعها التاريخية .

وقيل كذلك إن بوركارت - بوصفه من أبناء العائلات العريقة - قد تشاءم بعد ثورة سنة ١٨٤٨ ، وازدادت مخاوفه من الانقلابات فى أوروبا فأثر البقاء فى سويسرا باعتبارها أكثر بلدان أوروبا أمناً وطمأنينة ، وإن كانت سويسرا نفسها لم تنج من آثار هذه التقلبات ، فبعد أن كانت بال حتى سنة ١٨٤٠ إحدى الكانتونات الأوليغاركية المحكومة على طريقة القرون الوسطى تغيرت الأحوال فى سويسرا كلها بعد سنة ١٨٤٧ ، أى بعد حرب السوندرلاند Sounder bund واتجهت إلى الحكم الديمقراطي وتحولت إلى مدينة صناعية مادية غنية ، كما هى الآن .

وكان المفروض لو صحت مثل هذه التفسيرات ، أى الربط بينه وبين الأحوال فى سويسرا تارة ، أو بينه وبين ثورة سنة ١٨٤٨ تارة أخرى ، أن يحاول بوركارت الهروب إلى جزيرة نائية تحقق له أهدافه ، والتفسير الوحيد الذى نراه مقبولا هو القول بأن بوركارت مفكر حر عظيم التقدير للحضارة الإنسانية ، يبغض أشد البغض كل ما يسيئ إليها أو يحط من قدرها سواء حدث ذلك عن طريق الدهماء وطمعائهم ، أو عن طريق أى حاكم أحقق . ولهذا عبرت كل كتاباته عن شدة التعلق بالحضارة والخوف على مصيرها ، والاعجاب بأى حاكم مثقف يعرف كيف يحافظ على هذه الحضارة . وقد نظرت أحياناً عندما أنساه بريق الحضارة ؛ أن الإنسانية ذاتها منبع كل حضارة .

في اهتمامنا حالياً ببوركرات وبأسلوبه في الكتابة التاريخية أكثر من اهتمامنا بمؤرخين فطاحل مثل رانكه أو نيبور أو مومسن ، أى أولئك الذين جعلوا علم التاريخ مرادفاً لعلم السياسة ، أو مدخلا لها .

* * *

هذا النوع من التاريخ الذى كتبه بوركرات يتطلب بغير جدال معرفة واسعة ، قد توفرت له — كما رأينا — بفضل دراساته المتعددة الجوانب ، أى بعد دراسة التاريخ على يد جهابذته ، وبعد دراسة الفن ودراسة اللاهوت . ألا يبدو غريباً بعد ذلك ما ذكر عن نفور بوركرات من دراسة الفلسفة ، ومن سخريته منها ، وإنكاره أن يكون لها أى أثر على العالم لأن معانيها الكلية تبدو هزيلة عندما تباعد عن وقائع الحياة المشخصة ، وعندما تدور حول نفسها وكأنها سيسفوس فى الأساطير اليونانية الذى كان يعتقد أنه نقل الأحجار من مكانها ، فى حين أن كل ما كان يفعله هو إعادة الترتيل إلى النقطة التى بدأت منها . وأغلب الظن أن غموض محاضرات شلنج الفلسفية التى استمع إليها بوركرات فى برلين كان سبب نفوره من الفلسفة . فيروى بوركرات أنه بعد استماعه إلى إحدى هذه المحاضرات وكانت فى فلسفة الأديبين (أو الفلسفة الغنوصية) شعر بالفرح بحيث توهم إمكان حلول أى إله من الآلهة التى يؤمن بها الآسيويون بأطرافها المتعددة وضخامتها التى تجعلها شبيهة بالمردة فى قاعة المحاضرات .

ولكن تحامل بوركرات على الفلسفة قد دل على مغالاة بغير شك ، لأنه كان معجباً بفلاسفة من المتشائمين مثل شوبنهاور وإدوارد فون هارتمان . ولعله كان فيلسوفاً أكثر منه مؤرخاً — دون أن يدري — عندما ذكر أن الهدف النهائى للتاريخ ليس جمع المادة التاريخية وغربلتها ، وعندما قال إن الوقائع العامة أهم من الوقائع الجزئية ، كما أن الوقائع المتكررة أهم من

أما القول بوجود رواسب أوليجاركية عنده حالت دون تقبله التقدم الذى حدث فى القرن التاسع عشر ، وأدت إلى هروبه إلى عالم وهمى رومانتيكى هو القرون الوسطى فتكذبه الأحداث ، لأن بوركرات لم يحيا حياة أرسقراطية ، بل عاش راهباً فى حجرتين فوق دكان خباز ، لا تربطه بالحياة العامة ومباهجها سوى محاضراته فى التاريخ وتاريخ الفن التى ظل يلقيها على طلبته القلائل فى جامعة بال ، وأحاديثه مع حواريه ومريديه . فقد توقف عن الكتابة بعد بلوغه الأربعين من عمره ثم ترك الآخرين بعد ذلك يشرفون على طبع كتبه ونشرها ، ولم يسمح بنشر محاضراته وأحاديثه إلا وهو على فراش الموت ، وبعد تردد كبير . ولذا ظهرت هذه المؤلفات بعد موته سنة ١٨٩٧ . وقد يرجع إلى عزلته وزهده فى الحياة ونفوره من أية ضجة يحاط بها اسمه ، اختفاء اسمه إلى حين ، وعدم ظهور مدرسة تدعو إلى نظرياته وأرائه ، كما أن حماسة الناس فى تلك الفترة للنظريات المضادة لأرائه قد ساقطهم إلى نسيان ، ولكنهم عادوا فتذكروه ثانية عندما تحققت نبؤاته وعندما ظهر أنه لم يكن متشائماً فحسب ، ولكنه كان متحرراً من الغاية والغرض ، لهذا اتسمت نظراته بالصدق والإخلاص ، وعلى الأخص فى تاريخ السياسة ، التى قيل إنه يجهل مسائلها ، باعتباره مؤرخ فن فحسب . وكان الاهتمام بتاريخ الفن لثم ، أو كأن هناك تعاضداً حول دون فهم الناس لتاريخ السياسة وتاريخ الفن معاً ! . والحقيقة أنه قد اعتبر أن فهم التاريخ عن طريق السياسة لن يكون إلا جزئياً ، لهذا أراد توسيع مجاله بحيث يتناول جوانب الحياة والفكر كافة . فلم تعد الأحداث التى ليس لها طابع سياسى مجرد خلفية توضع فى كتب التاريخ بقصد الزينة ، بل أصبح التاريخ يمثل الحياة بكافة أعماقها ومن كل زواياها . وهو نفس الاتجاه الذى أصبح سائداً فى الوقت الحالى ، ولعل هذا يفسر السر

القوطى وفن عصر النهضة ، وأضعف أحكامه الفنية ظهرت عند كلامه عن فن النحت .

وتركت زيارة إيطاليا في نفسه أثراً هاماً ، لهذا لم يقتصر على دراسة فنّها ، بل خصّها بدراسة من أفضل الدراسات التاريخية الخالدة ، كما اختار عصرًا من أهم عصورها وأكثرها تعقيداً . وظهرت هذه الدراسة في

كتابه الثالث Die Kultur der Renaissance in Italien (حضارة عصر النهضة في إيطاليا — بال سنة ١٨٦٠) وفيها ظهرت أصلاته في كتابه تاريخ الحضارة ، واهتم بوركارت بعصر النهضة بوجه خاص ، لأنه يمثل في نظره الأساس الذي بنى عليه العالم الحديث ، كما يمثل بدء انطلاق الفرد وتحوره . فلم يزد الفرد قبل ذلك عن مجرد شذرة من طبقة أو عائلة أو قبيلة . إذ كانت التقاليد مقدسة وطبقات المجتمع منظمة في نظام هرمي راسخ لا يجوز لفرد تصور إمكان تغييره أو تحويله . وبمجيء عصر النهضة ، ظهر الفرد الكامل L'Uomo Universale ، وبذلك عبرت الشخصية الإنسانية عن نفسها على أفضل وجه ، في عالم السياسة والفكر والفن على حد سواء . ودافع بوركارت عن روح الفرد ، وغفر لبعض الطغاة من أمثال شزارى بورجيا شروهم لأنه كان لا ينفر إلا من طغيان الطوائف أو الجماعات ، أما طغيان الأفراد فلا يؤدي في نظره إلى شر فادح .

وكأنه شعر أن ما ذكره في كتابته عن حضارة النهضة في إيطاليا لم يكن مستوفياً ، ولذا ألف كتاباً آخر عن عصر النهضة أسماه Geschichte der Renaissance in Italien (تاريخ عصر النهضة في إيطاليا — شتوتجارت سنة ١٨٦٧) .

وانقطع — كما رأينا — عن الكتابة واقتصر على إلقاء المحاضرات . وجمع مريدوه وتلاميذه محاضراته وأحاديثه في كتب أربعة نشرت بعد وفاته . وأولها

الوقائع الفريدة الفذة ، وعندما توهم لإمكان تثبيت التاريخ وإلغاء ما فيه من صيرورة حتى يستطيع أن يرى معانيه محددة راسخة . وثمة رسائل عديدة أرسلها إلى نيته تضمّنت خواطر يصح نسبتها إلى الفلسفة ، ولا بد أن نيته قد تأثر بها في فلسفته تأثراً عميقاً .

* * *

بقي بعد ذلك الكلام عن مؤلفاته . وأولها هو كتاب Die Zeit Constantins des Grossen (عصر قسطنطين العظيم — بال سنة ١٨٥٣) . وفيه حاول تصوير سيكولوجية عصر هام هو القرن الرابع الميلادي الذي تميز بقلقه وتلهفه إلى التجديد ، ففيه صراع بين روح القدم المتمثلة في ديكلتيان ، وروح التجديد المتمثلة في قسطنطين . واعترف بوركارت بدور قسطنطين في تدعيم المسيحية ، إلا أنه خالف ما قيل عن تدينه العميق ورآه واقعياً يعمل حساب كل كبيرة وصغيرة . ولا يقر بوركارت كذلك القول بأن المسيحية قد ازدادت قوة ومناعة عندما أصبحت ديناً رسمياً ، إذ رأى أن العناصر المتدينة الأصيلة قد لجأت إلى الأديار وتحولت إلى رهبان ونساك . ويتركز الكلام في الكتاب كذلك على الإمبراطورية الرومانية ، ونظام حكمها وصلة الدولة بالكنيسة ، واضطهاد المسيحيين ، وكيف حاولت الفلسفة اليونانية التوفيق بين اتجاهاتها السابقة للدين المسيحي وبين المسيحية ، فأسفر ذلك عن ظهور النزعة الإفلاطونية الجديدة . وفي رأي بوركارت أن ما قضى على العالم القديم ليس البرابرة أو المسيحية ، بل لقد قضى هذا العالم على نفسه بنفسه .

وثاني كتاب لبوركارت كان في الفن . وهو ثمرة إقامته في إيطاليا . هذا الكتاب هو Der Cicerone (شيشرون — بال سنة ١٨٥٥) ويتألف من أربعة أجزاء . وحظي هذا الكتاب بتقدير أستاذه كوجلر وبعض أساتذة تاريخ الفن الآخرين . وفيه إشادة بالفن

الكتاب

والفصول الأربعة الأولى من الكتاب عبارة عن محاضرات أُلقيت في جامعة بال في الفترة ما بين سنة ١٨٦٨ ، سنة ١٨٨٥ ، وأضيف إليها محاضرة ترجع إلى ما قبل ذلك التاريخ ، كان عنوانها « مقدمة لدراسة التاريخ » . وهذه الفصول تدور حول مظاهر التاريخ الثلاثة (الدولة والدين والحضارة) أو قوى التاريخ كما أسماها بوركارت ، وحول أزمت التاريخ . أما الفصل الخامس فكان في الأصل ثلاث محاضرات عامة أُلقيت في متحف بال سنة ١٨٧٠ تحت عنوان « عظماء الرجال في التاريخ » . والفصل السادس كذلك تضمن محاضرة واحدة أُلقيت في متحف بال سنة ١٨٧١ . وقام ياكوب أورى ابن أخت بوركارت بتحويل هذه المحاضرات إلى كتاب ، وأمضى عدة سنوات لتحقيق ذلك ، وهو الذى اختار له اسم Weltgeschichtliche Betrachtungen « تأملات في التاريخ » .

وفي تمهيد الكتاب يبين لنا بوركارت أنه لا يسعى إلى وضع أية أسس للتاريخ ، ولا يرمى إلى كتابة أى شىء في فلسفة التاريخ . ففلسفة التاريخ في نظره شىء هجين مليء بالمتناقضات ، لأن مهمة التاريخ تقتصر على ترتيب الأحداث ، وهذه مهمة غير فلسفية . أما الفلسفة فهى حين تحاول الكشف عن مشكلة الحياة تخضع مادتها لتصوراتها ومقولاتها . وهذا اتجاه آخر غير اتجاه التاريخ :

وبعد هذه الإشارات ، انتقد بعض صور من فلسفة التاريخ ، كان بينها فلسفة التاريخ عند هيجل الذى ذكر لنا أن الفكرة الوحيدة المعطاة في فلسفته التاريخية هى فكرة العقل ، فكل شىء في هذا العالم يتبع نظاماً معقولاً ، ومن ثم فإن تاريخ العالم أيضاً يتبع اتجاهاً معقولاً . وفي النهاية لم يثبت شيئاً آخر بعد رجوعه

هو كتاب Beiträge zur Kunst-geschichte von Italien (مقال في تاريخ الفن في إيطاليا - بال سنة ١٨٩٨) . والثانى هو Griechische Kulturgeschichte (تاريخ حضارة اليونان في أربعة أجزاء - برلين من ١٨٩٨ - ١٩٠٢) . والثالث هو Weltgeschichtliche Betrachtungen (تأملات في تاريخ العالم - شتوتجارت سنة ١٩٠٥) وهو موضوع هذا المقال . والرابع والأخير هو Historische Fragmente (شذرات تاريخية - شتوتجارت سنة ١٩٢٩) . وصدرت له ترجمة إنجليزية بعنوان The Judgement in History (الحكم في التاريخ) .

* * *

هذه إذن سيرة بوركارت ، الذى قد نختلف عنه كثيراً في نزعتة التشاؤمية ، وفي إيمانه بالحضارة أكثر من إيمانه بالإنسان أحياناً ، وفي دفاعه عن حرية الفرد حتى إذا تعارضت مع صالح الجماعة . إلا أننا مع هذا نراه يمثل نوعاً ضرورياً من المفكرين الذين يحتاج إليهم كل عصر . فكما يلزم وجود مفكرين يذكرون الناس دواماً ببطونهم وحاجاتهم ، يلزم كذلك وجود مفكرين آخرين يذكرون الناس بأرواحهم وعقولهم ، وبأسمى ما حققته هذه الأرواح من نفائس يصعب تكرارها ثانية . لهذا ينبغي ألا ننظر إلى هذا النوع النادر باستخفاف أو نعدده ممثلاً للفكر الكمالي . وفي حالة اختلافنا معه في الرأى علينا أن نتمثل أفكاره وأن نتمثل عصره . حينئذ سنرى أنه قد عبر عن روح سامية ، وأنه من القلائل الذين فهموا التاريخ فهماً صحيحاً ونجحوا في صيانة الفكر التاريخي من أى عبث ومن أى أحكام زائفة .

إلى تاريخ العالم سوى أن أحداث العالم يجب أن تتبع اتجاهها معقولا . وخضعت فلسفة التاريخ عند هيجل لمسلمة أخرى أسماها « غاية الحكمة الأبدية » التي تؤكد انتصار الخير في النهاية على كل شر ، وانتصار النواحي الإيجابية على أية نواح سلبية . والتاريخ في نظر هيجل لم يزد عن مجرد أدلة تثبت مسلمة هيجلية قائلة إن الروح تتجه دوماً إلى الحرية . ويتساءل بوركارت هل بوسعنا حقاً تبين غاية الحكمة الإلهية الأبدية ؟ إن هذا الافتراض الجريء بمعرفة خطة العالم يؤدي إلى أغاليط اعتمدت على مقدمات باطلة ، تجعل أية دراسة للتاريخ بلا قيمة . وأكثر هذه الأغاليط لإسرافاً في التضليل ، القول بأن الحاضر يعد كاملاً بالنسبة لأية أحداث مضت ، أو أن الماضي هو مجرد مقدمات لهذا الحاضر . والحقيقة أن هذا الماضي له قيمة في ذاته ، كما أن له قيمة لنا وللمستقبل .

فالفلاسفة إذن مشغولون على الدوام بالبحث عن أصل الأشياء . ومن المنطقي أن يهتمهم المستقبل . أما المؤرخون فقد أدروا على تناسي البحث في أي أصول أولى ومن ثم فهم غير مطالبين بالكلام عن المصير أو عما سيحدث مستقبلاً .

وبعد أن بين بوركارت أن منهجه لن يخضع لأية مسلمات فلسفية كالتى يزعمها فلاسفة التاريخ ، ذكر لنا أن التاريخ عنده سيكون مقصوراً على السلالات التى قامت بدور فعال فى الماضى . فهو لن يتضمن أى بيان افتراضى عن أحوال البدائيين ، بل سيختص بتلك الشعوب صاحبة الحضارات الواضحة المتميزة . واستبعد بوركارت أيضاً أية إشارة إلى تأثير الأرض والجو على أحداث التاريخ ، كما استبعد من موضوع التاريخ أى كلام عن تحركات الحضارة بين الشرق والغرب ، لأن هذه مسائل شغل فلاسفة التاريخ بها أنفسهم .

ومهمة المؤرخ يمكن أن تستخلص من مهمة التاريخ . وما يهم بوركارت هو الجوهر الروحي الذى يظهر فى عدة مظاهر متغيرة ، عبارة عن أحداث تاريخية عرضية عابرة ، يتكون منها فى النهاية كل ليس بإمكاننا حده . وكل حادثة مهما كانت ضالاً لها جانب روحى تكمن فيها فكرة باقية . والكثرة المتنوعة من شعوب وحضارات بينها أوجه تباين واختلاف تدفعنا باستمرار إلى البحث عن صورتها الروحية الكامنة فى أعماقها ، والتى يمكن أن تفسر سائر نواحي الاختلاف بين الشعوب .

من هذا يتضح أن مهمة المؤرخ ، التى تدفعه إلى النفاذ إلى أعماق الوقائع المتغيرة ، دون تأثر بمظهرها الخارجى ، ودون تعصب ضد من يختلفون عنه فى النظرة ، أمر شاق . وقلائل هم فى الواقع الذين يستطيعون بلوغ نقطة أرشميدية خارج الأحداث . وقلائل أيضاً هم أولئك الذين لم يستبعدهم الماضى بحيث يستطيعون التحليق عالياً بعيداً عن تأثيره .

فالمادة التاريخية تظهر فى أشكال معقدة لا حصر لها . وهى تارة تفصح عما فى باطنها عن طريق جموع الشعب ، وتارة أخرى تتكلم من خلال الأفراد . وأحياناً تعبر عن أمانى الشعوب والأفراد ، وفى أحيان أخرى تظهر فى شكل سوراة بعيدة عن المنطق ، فتحطم الدول والأديان والحضارات .

ولن نصل إلى روح هذه الأحداث التاريخية اعتماداً على الحدس والتخمين . فعلينا بذل قصارى جهدنا لجمع أكبر قدر من الوقائع التاريخية حتى يتسنى لنا فى النهاية لإنشاء صورة روحية شاملة لهذه الأحداث . ونظرة كل عصر إلى هذا التراث الهائل من الوقائع يدخل فى نطاق معرفتنا بالتاريخ — مهما اختلفت عن نظرنا الحالية — لأنها متضمنة فى هذه الوقائع فى شتى الأحوال .

والخوض في أعماق الأحداث التاريخية على هذا النحو ليس أمراً متعذراً ولكنه يتعذر عند الشعوب البربرية التي تقدر عاداتها وتقاليدها ولا تقبل أى استقصاء لها ، حتى جمدت في شكل طقوس ورموز تصلح للدراسات الأثنوجرافية وحدها . وهو متعذر كذلك عند الأمريكيين أصحاب الحضارات التي لا تاريخ لها ، الذين تبدروا سبب الماضي في حياتهم في صورة مبهمه ، والذين حاولوا خلق نموذج إنساني ضحل قلق خال من كل عمق تاريخي .

ويبقى بوركارت في قدرة العقل الإنساني على رؤية الأحداث العرضية في شكل مثالي ، لأن العقل مثالي في جوهره ، خلافاً لمظهره الخارجي . ومهما غرت الأحداث من الشكل الخارجي للجواهر ومهما تعرضت هذه الجواهر لتقلبات الزمن فما زلنا نعرف بها ونقر وجودها ، وأوضح مثل لذلك في فنون العصور الغابرة ، ألسنا قادرين حتى اليوم على الإعجاب بأشعار هوميروس .

ودراسة التاريخ ليست مجرد حق أو واجب ، بل هي حاجة ماسة لنا ، لأن هذه الدراسة وحدها هي التي تشعرنا بحريتنا عندما نمنع في إستغراقنا في الماديات والضرورات ، ولكن علينا دوماً أن نذكر أن هذه الدراسة لن تكون سهلة هينة . فعلى أن نراعى الأبحاث التي تلتف حول الحقائق ، والتي جاءت بفعل تضارب آراء المفكرين والمفسرين . وعلينا ألا نتناسى معتقدات عصرنا وأهوائنا الشخصية . وليس أدل على تأثير أهوائنا من أن التاريخ يزداد إثارة للاهتمام في نظرنا بمجرد اقترابنا من الكلام عن العصر الذي نحيا فيه . هذا يعني أننا كلما ابتعدنا في الزمان تسنى لنا رؤية أحداث الماضي في صورة أوضح وأصح . ومن حسن الحظ أن التاريخ القديم قد ترك لنا عدة آثار وشواهد تساعدنا على دراسة الأحداث التاريخية في نموها

وازدهارها واضمحلالها ، كما عرفنا كيف تتفاعل العوامل الفكرية والسياسية في كل عصر . ولا شك أن ما نعرفه عن تاريخ أثينا هو أفضل مثل لما نستطيع تحقيقه في المعرفة التاريخية .

وعلى ألا نسرف في التعصب لبلادنا ولقوميتنا . ففي عالم الفكر ينبغي أن يتناسى المفكر أى حدود قائمة بين قطر وآخر . ولا يصح القول بوجود أية أفضلية روحية حقة لعصر على آخر ، أو أن أى عصر قادر على الاستغناء عن ماضيه ، أو قادر على الاكتفاء ذاتياً دون حاجة إلى ماضيه . وكما لا يوجد اكتفاء ذاتي حق في الصناعة ، كذلك لا وجود لاكتفاء ذاتي لأى عصر في التاريخ . وعند دراسة تاريخ أى بلد ينبغي عدم تجاهل وثوق إتصال هذه الدراسة بدراسة تاريخ العالم ، لأن هذا البلد جزء من كل . فهو يستفيد منه ويتأثر بأوصابه وأرزائه .

ويؤيد بوركارت ما تردد عن نهضة البحث التاريخي في القرن التاسع عشر ، بعد أن أصبحت الرحلات والأسفار سهلة ميسورة بفضل ما حدث من تقدم في استعمال البخار . وازدادت من جراء ذلك المعرفة الفيلولوجية ، وتيسرت المراجع وأصبحت الدول أعظم اهتماماً بالتنقيب عن آثار التاريخ ووثائقه ومستنداته . ولمل جانب هذه المميزات المادية ، ثمة مميزات أخرى ساعدت على تقدم هذه الدراسات ، بعضها سلبي ، والآخر إيجابي . أما الناحية السلبية فتتمثل في عدم مبالاة الدول بالنتائج التي تسفر عنها أبحاث التاريخ برغم اهتمامها بإنشاء المتاحف وجمع الوثائق . ويرجع هذا إلى عدم تأثير سلطان الدولة بمثل هذه الأبحاث ولهذا تركت للمؤرخين الحبل على غاربهم لإتباعاً لسياسة Laissez faire التي اشتهر بها القرن التاسع عشر في سائر المجالات . كما أن الهيئات الدينية لم تعد قوية كما كانت فيما مضى ، إذ لم تعد قادرة على التشكيل بمن

بتحديدها وسهولة حصرها . أما المظاهر الروحية
فمختلفة ، لأنها قلقة تمثل حالة توتر دائم وتحفز لبلوغ
كمال لا يتحقق . وكلما ازداد الكائن إرتقاء في سلم
الكمال ، ازداد تلهفاً ونهماً لبلوغ هذه الغاية . وفي
حالة الطبيعة ، ترى كائنات الأنواع الراقية من
الحيوانات باقى الكائنات إما أعداء لها أو أصدقاء .
أما الإنسان فدائم التأثير بعوامل مختلفة ، ودائم التناقض
والتردد بفعل مؤثرات أكثرها خفى غير محدد :
والكوارث فى الطبيعة ترجع إلى أسباب خارجية ،
أما فى حالة الإنسان فما يحدث هو اضمحلال باطنى
نتيجة لنقص فى حيوية الروح تجعل الكائن أكثر تعرضاً
لأية صدمة تأتية من الخارج .

المؤثرات الثلاثة فى الأحداث التاريخية

يسلم بوركارت بأن اتساع موضوع التاريخ قد
يتطلب بيان كل مؤثر من المؤثرات الكبيرة التى أثرت
فى أحداث التاريخ على حدة، وإن اعترف بتداخل هذه
المؤثرات . وقد جعلها ثلاثة هى : الدولة والدين
والحضارة . والدولة والدين يمثلان ركنين ثابتين إلى
حد ما، أما الحضارة فهى عنصر دائم التغير والاختلاف .
ولا صحة لأى قول بأن أى ركن من هذه الأركان
الثلاثة أهم من الركنين الآخرين ، وأى كلام فى هذه
الناحية هو محض هراء . وبعض العصور يصح وصفها
بأنها عصور دينية ، كما أن عصوراً أخرى قد بدت
وكأنها تحيا لغايات الحضارة . وفى عصور النهضة
التاريخية الكبرى سمت هذه الأركان الثلاثة إلى ذروتها
وتبادلت التأثير .

(أ) ولنبداً كلامنا عن الدولة فنذكر أن أى
محاولات تبذل لتحديد كيف بدأت الدولة فى الظهور
لن تكون مثمرة . فافترض قيام الدولة إعتياداً على عقد
سابق ينافى العقل . وكانت هذه الفكرة عند روسو مجرد
أمل أو مثل أعلى ، لأنه لم يقصد بيان ما حدث فى

يوجهون لها أى نقد . أما النواحي الإيجابية ، فترجع إلى
الثورة الفرنسية وما أحدثته من زيادة فى الإهتمام بالبحث
عن أصلها وأسبابها . وإلى جانب هذا ، حدث تقارب
بين الحضارات ساعد على اطلاع المفكرين فى سائر
الأنحاء على تراث البلدان الأخرى ، فأصبح هذا التراث
فى حاجة إلى دراسات عميقة شاملة ، لا يكفىها علم
واحد يخصص لدراسة طرائف عصور الماضى ،
كمفهوم التاريخ فيما مضى ، بل أصبح المطلوب هو
صورة شاملة مستوفاة للبشرية جمعاء .

بقيت مسألة واحدة فى هذا التمهيد ، وهى خاصة
بالصلة بين العلم (وهو يقصد هنا العلم الطبيعى)
والتاريخ . ففى هذين الفرعين من المعرفة ينبغى أن
يتحقق أعظم قدر من الموضوعية والتزهد عن العاطفة
والغرض . على أنه من الواجب عدم الخلط بين التاريخ
والطبيعة . فالطبيعة تهتم بالأنواع وتعمل على الإرتقاء
بها ، ولكنها لا تبالي بالفرد واختلافاته ، بل هى تبيع
الصراع بين الكائنات من أجل البقاء ، وقد تتعرض
للإبادة كائنات كاملة من الناحية العضوية ، وقد تبقى
كائنات أخرى أقل منها كمالات . والسلالات الإنسانية
التي فى مثل هذه الحالة الطبيعية لا تختلف فى أحوالها
عما يحدث فى عالم الحيوان .

أما التاريخ فيمثل انشقاقاً عن الطبيعة جاء نتيجة
لأستيقاظ الوعى . ولكن هذا الوعى لم ينجح فى قمع
الناحية الطبيعية تماماً حتى فى أسمى صور الحضارة
والاجتماع . فإلى جانب المظاهر العقلية ما زال الإنسان
يشعر بحاجة ملحة تدفعه إلى استعباد الآخرين وإلى
الحرب منهم خوفاً من استعبادهم له . وإذا كنا نستطيع
قسمة الكائنات الطبيعية إلى حيوانات لافقارية ،
ونباتات مزهرة (فرغمية) وأخرى مخفية الأزهار ،
فلسنا قادرين على تقسيم الإنسان فى ناحيته الروحية إلى
مثل هذه الأنواع المحددة . والمظاهر الطبيعية تتميز

التاريخ ، ولكنه قصد الكلام عما ينبغي أن يحدث فليس لدينا أية أدلة تاريخية تدل على ظهور دولة ما إلى الوجود بناء على عقد حقيقى تشترك فيه جميع الأطراف . ولا يصح مثلاً وصف الاتفاقات التى حدثت بين الرومان المهزمنين والتيوتونيين المنتصرين على أنها تعاقدات بحق . فالقول لإذن بإمكان ظهور أية دولة فى المستقبل إعماداً على مثل هذه العقود غير مؤكد . ولو ظهرت مثل هذه الدول لاتسمت بالضعف ، لأن اشتراك الناس فى تحرير عقد يعنى حدوث اثره ومشاحنات لا تنتهى حول مبادئها وأصولها .

ويتكلم بعض الناس عن أصل الدولة ، وهم فى الحقيقة يقصدون الكلام عن أصل السلالات التى تنتمى إليها الشعوب المختلفة . فهل نستطيع حقاً معرفة أصل أية دولة من اختلافاتها العنصرية الطبيعية ؟ الواقع أن مثل هذا الكلام مردود ، لأن ما يرجع إلى الطبيعة والفطرة فى أخلاق الشعوب جزء ضئيل لا يصح مقارنته بما حصل عليه أى شعب لاكتساباً فى ماضيه الطويل نتيجة لتجاربه المتعددة .

وقد يقال فى معرض الربط بين أصل الدولة وأصل السلالات المختلفة أن الدول القوية قد انتمت إلى سلالات وعناصر متجانسة . ومثل هذه الحالة نادرة الحدوث لأن ما يمثل الدولة وسلطانها هو مجرد قبيلة أو عائلة لا يلزم أن تكون من نفس السلالات التى تمثل باقى الأفراد .

فهل نشأت الدولة أصلاً نتيجة لحاجة الأفراد إلى العدالة ؟ للأسف أن مثل هذه الحاجة لم تتحقق إلا بعد نزف دماء غزيرة وبعد مضى مدة طويلة . فالطبيعة الإنسانية ليست خيرة بحيث تختصر الطريق وتهتدى إلى العدالة قبل إشباع غرائزها الأخرى .

ويخلص بوركارت من مثل هذه المناقشة الطريفة إلى نظريتين : الأولى هى أن القوة كانت سائدة فى

البداية ، ولسنا بحاجة إلى تعمق فلسفى كبير لإدراك أن تفاوت الناس فى المواهب والقدرات هو الذى أدى إلى هيمنة القوة . الثانية : أن الدولة قد نشأت نتيجة لمؤثر خارجى أدى إلى إمتزاج العناصر فى صورة خاصة ، كما يحدث فى الكيمياء عندما تظهر المركبات الكيميائية بفعل عوامل خارجية .

ويفرق بوركارت بعد ذلك بين ظهور الدول الكبيرة والدول الصغيرة فى التاريخ . فالدول الكبيرة قد ظهرت لتحقيق غايات خارجية كبرى ، أى لحماية حضارات معينة وصيانتها ، وهو ما تعجز عن الاضطلاع بأعبائه أية دول صغيرة . أما الدول الصغيرة فنشأت كمواقع يتجمع فيها أكبر قدر من الناس ، وظهرت فى مثل هذه الحالات أفضل نماذج للروابط بين المواطنين كما هو الحال فى مدن اليونان ، وينبغى أن تقتدى أى دول صغيرة بالمثل الذى عرضه اليونانيون . أما الدول الصغيرة التى يسودها الطغيان مثل التى نصادفها فى عصر النهضة فلا أمان فيها ولا استقرار . وغالباً ما تبتلعها دول أكبر . فيندر حدوث أى استقرار فيها إلا بعد تحولها إلى جزء من كيان أكبر .

وكل دولة ترمى إلى توطيد مكانتها فى الداخل ، وإثبات شخهيتها فى الخارج . ولا يمكن أن تفكر فى صالح دولة أضعف منها ، ولا فارق حقيقى بين ما يفعله الناس وما تفعله الدولة فى هذا الشأن . والاختلاف الوحيد بين الحالتين هو أن شهوات الناس هى التى تحدد خطواتهم ، أما الدولة فقادرة على تبرير سلوكها عقلياً ومنطقياً .

والدول توطد مكانتها فى الداخل بإلغاء كل الامتيازات الموروثة وبإخضاع جميع الأفراد لقوتها . وقد تلجأ إلى وسائل أعنف لتوطيد مكانتها بالنسبة للثوى خارجها ، كما حدث أحياناً فى القدم فى صورة فطرية ، بالسلب والنهب واسترقاق الشعوب الخارجية وإذلالها .

وقد لا يكون القصد من اخضاع الجيران الضعفاء هو حرمانهم من حريتهم إلتقاء لشركهم ، بل لمنع قوي أخرى من استغلالهم لصالحتها وتسخيرهم لأغراضها . وقد يظهر منهم لدى الدولة الأقوى يدفعها إلى التهام الأضعف منها بغير فائدة أو طائل . وربما سعت الدول الأضعف بنفسها للخضوع للدول الأكبر منها إذا زارت في ذلك صالحها ، لأن هذا يضمن لها اجتياز الحدود والإفلات من دفع الرسوم الجمركية وزيادة نشاطها التجاري .

ويلطف بوركارت من أثر هذه الصورة المتشائمة التي جعلت الشر والاستبداد أساساً لقيام الدول فيرى أن أية دولة برغم اعتمادها على الجرائم والظلم والتعسف في بدايتها ، لتوطيد مركزها ، مرغمة بعد ذلك على تحقيق نوع من العدالة والالتزام قيم أخلاقية معينة يقبلها الأفراد عن طيب خاطر عندما يعرفون أن مكاسبهم من قيام الدولة أعظم بكثير من حالة التحفز الدائم للقضاء على الآخرين أو الدفاع عن النفس .

(ب) الدين : والأديان تعبر عن طبيعة الإنسان الميتافيزيقية الوطيدة . وهي تمثل ناحية سامية مكملة لكيان الإنسان الحسى المادى ، كما أنها تعكس معتقدات الحضارات المختلفة فيما خفى من أسرار الحياة . ومع هذا فلا يصح القول بأن صورة هذه الجوانب الخفية في أذهان الناس على حال واحد ، بل هي معرضة للتغير المفاجئ أو التدريجى . ومنشأ الدين مختلف عن منشأ الدولة . فالدين أسمى مثل لفكرة ربما اعتنقها فرد واحد في البداية ثم تحولت شيئاً فشيئاً إلى عقيدة عالمية قادرة على البقاء إلى الأبد . فدراسته بالغة الأهمية لأنها تبين لنا كيف تسيطر أية فكرة عابرة على عقول البشر فتجعلهم يزدرون توافه الحياة الدنيا ، بل وتجعلهم يقبلون مهلين على قتل نفوسهم بأيديهم عندما يترهبون أو يستشهدون في سبيل عقيدتهم . وينبغى ألا نقارن

الأديان الروحية السامية بأديان الحمج ، لأن الشعوب الحمجية تزرع تحت نير مخاوف دائمة ، ولن تساعدنا دراسة أديانها على معرفة أول علامات للروح في بزوغها ، لأن هذه الأديان لا تعرف ما هي الروح ، بعد أن أحاطتها بخرافات وأوهام . وتكشف دراسة مضمون أديان المتحضرين كذلك عن تفاوت بين المتدينين . فثمة أديان يعبد فيها الناس الملك الإله ، وأخرى فرضت على الشعوب المغلوبة على أمرها لا أثر لفحوى روحى فيها . ونوع ثالث طقوسه عبارة عن رقصات تهتكية خليعة . وأخيراً هناك أديان أسمى يعبد فيها الإنسان الرب عبادة خالصة من أية غاية ، ويدرك فيها العباد خضوعهم الكامل للإله ومشيتته . وتختلف الأديان كذلك في ناحية إهتمامها بالأخلاق . فالأخلاق عند اليونانيين مثلاً كانت مستقلة عن الدين ، وكانت تابعة للدولة .

وينفر بوركارت من نسبة فكرة التدين عند المتحضرين إلى الخوف . وهي فكرة شاعت كثيراً عند بعض البراجماتيين أو أصحاب مذهب المنفعة في الأخلاق . فلو كان ذلك كذلك لما تدين الإنسان إلا في أحط اللحظات التي يمر بها ، ولما عرف الله إطلاقاً عندما تسمو روحه وتحلق في أفاق عالية . وأصحاب الأرواح المعنلة لا يعرفون الدين في معناه الصحيح ، لأن الدين يتطلب خلو الروح من أى إنحراف أو علة نفسية . هذا يعنى أن واجبنا بحم التفرقة بين الدين في صورته السوية الصحيحة والأديان المنبعثة من المخاوف كعبادة مظاهر الطبيعة وقواها أو عبادة الأسلاف والفتيشية . وفيها يبرز الناس مخاوفهم الصديانة ويحسمونها في شكل الآلهة التي يعبدونها . والأرجح أن الأديان التي اعتمدت على المخاوف قد سبقت عبادة الله الخالصة ، ومن ثم يكون الإنسان قد عرف تعدد الآلهة قبل إيمانه بالوحدة الإلهية .

حماية هذه الشعوب أو ردعها . وهذه الأديان شديدة التعلق بالبطولة ، تعد الناس على الدوام بازدهار أحوالهم ، على أن نظرة هذه الأديان القومية المحلية ورموزها التي لا تفهم إلا في نطاق محدد تجعلها خاضعة لبعض معوقات قومية وتعزلها عن العالم الخارجى وتحد دعوتها خارج عالمها . ولعل أهم سبب حال من انتشار الدين اليهودى هو صبغته المحلية .

أما الأديان العالمية كالبودية والمسيحية والإسلام فظهرت متأخرة عن الأديان المحلية . وهى تعمل على تحطيم الحدود بين الشعوب بقضائها على أية تفرقة بين الطوائف والطبقات . وتظهر آثار ذلك فى ترحيبها بالفقراء والعبيد . وتستغنى هذه الأديان عن الأحاجى والرموز المعقدة . وبعض الأديان قد استبعدت كل عقائد دوجماطيقية وقنعت بطقوس سهلة واضحة للعبادة بحيث يسهل علينا فهم أسرارها لأول وهلة ، أما الأديان الأخرى فقد تعمدت — حرصاً على زيادة نفوذ الكهنة — لإختراع طقوس معقدة ظهرت فى أصغر الدقائق ، وتركت للفرد أقل قدر من الحرية فى تعبده .

وينتقل بوركارت إلى الكلام عن كيف يضمحل تأثير الدين . والدين فى بدء عهده يفرض قواعده وأصوله ، وقد يقيم الكهنة وأنصار هذا الدين نظاماً مماثلاً لنظام الدولة ، أو دولة داخل دولة كما يقال . وبقدر نجاح هذه النظم فى التفاعل مع الحياة الدنيوية تتحقق لها القدرة على البقاء ، وإن كان هذا البقاء مقصوراً على مظهر الدين الخارجى فحسب ، إذ سرعان ما تفلت أرواح الناس من أيدي هؤلاء الكهنة عندما يبحثون عن عقائد أخرى أقدر على إشباع حاجاتهم الميتافيزيقية . وفى مثل هذه الأحوال يسمى الكهنة أى ابتعاد عن طاعتهم ورجوع إلى روح الدين الخلاقة الحققة مروقاً وابتعاداً عن الدين .

ولدى جميع الناس حاجات ميتافيزيقية تسوقهم إلى الدين . وهذه الحاجة أقل إلحاحاً عند أولئك المستغنيين فى أعمالهم وفى مطالب الحياة اليومية ، والذين تقل فرص التأمل عندهم ، ومن ثم فإنهم يضطرون فى معرفة الله إلى الاعتماد على غيرهم من الذين أمكنهم معرفته عن طريق التأمل والاستغراق فيه . وهناك أرواح حساسة قادرة على عبادة الله دون حاجة إلى معجزات أو إلى رؤى أو أية علامات مادية دالة على وجود قوة خارقة للطبيعة .

ويقسم بوركارت بعد ذلك الأديان إلى أنواع ثلاثة :

(أ) نوع يعنى بالحياة فى المستقبل وبالثبوت والعقاب ولديه فلسفة فى الأخرويات كالموت والخلود والحساب .

(ب) والنوع الثانى لا يحتوى على أى أفكار فى المسائل الغيبية كدين اليونانيين مثلاً الذى اعترف بعجز الفرد عن الخوض فى مثل هذه الأمور ، ولذا بدت نظرياته فى العالم الآخر فاترة .

(ج) النوع الأخير مثل العقيدة الهندوكية التى تؤمن بخلود الدنيا وتناسخ الأرواح ، وإن كان بوذا قد حاول تحرير الإنسانية من هذا النوع من الخلود بفكرة النيرفانا .

ويزداد نفوذ الكهنة فى أى دين تبعاً لمكانة فكرة الخلود فيه . فالكهنة يستغلون غموض هذه الفكرة وشدة تأثيرها على العوام ، خصوصاً إذا نجحوا فى الربط بين قدرتهم على الاتصال بهذه القوى الخفية والقدرة على تبرئة المرضى من علالهم باعتبار المرض أثر من آثار الخطايا .

والأديان القومية أو المحلية بمعنى أصح ، أسبق فى الظهور من الأديان العالمية . فهى وثيقة الصلة بذكريات الشعوب وحضارتها وتاريخها . ودور الآلهة فيها هو

الخلاص من البوذية . ولولا تأييد قسطنطين لتيودسيوس لظل دين اليونان والرومان باقياً حتى اليوم .

(ج) الحضارة : يمكن تعريفها بأنها خصائص ذهنية تتحقق تلقائياً بغير تدخل إرغامي من أية سلطة أخرى . وهي دائمة التأثير في كل من الدولة والدين ، وهي أكثر تعرضاً للتغيرات والتقلبات . وهي تعمل على مراجعة أحوال الدولة والدين وتبين متى يختلف شكل كليهما عن جوهره .

والحضارة تتألف من مكونات لا حد لها تمثل نشاط أى مجتمع برمته . وكل مكون من هذه المكونات معرض الازدهار والاضمحلال . والكلام معجزة الإنسان هو محور كل حضارة ، ومصدره هو الروح الإنسانية . واللغات هي التي تكشف عن روح أى شعب أو تعبر عنها . واللغات في أول عهدها تتميز بخصبها . وهي تفوق في هذه الناحية اللغة بعد تقدمها في الزمن . ففي البداية كانت أجهزة الإنسان العضوية — خصوصاً الأذن — أكثر حساسية ، ولعلنا نصادف هذه الظاهرة بوجه خاص لدى الشعوب اليونانية والجرمانية . وهكذا يكون الناس قد حصلوا على آلة الكلام في صورة مكتملة قبل استخدامها ، أى أنهم كانوا قادرين على الإفصاح عن أشياء كثيرة عندما لم يكن متوفراً لديهم إلا القليل من المعاني التي تستحق الكلام . ويبدو أن الأحداث التاريخية المتتالية وسيطرة الأشياء على الكلمات كانت سبباً فيما أصاب الحواس فيما بعد من تلبد .

وبعد الكلام عن اللغة روح كل حضارة ، يجئ الكلام عن مظاهر الحضارة . والفنون أكثر الأشياء التي أبدعتها الروح إلهاماً وعموضاً . وهي في هذا الشأن تفوق العلوم التي تمثل المظاهر الروحية للضرورات العملية : كما تمثل الأشياء في تعددها اللانهائي . والمهمة الأولى للعلم هي جمع أشياء موجودة — بغير فضل من العلم — وتصنيفها . ومن ناحية ثانية ، العلم يكشف

وتتوقف سيطرة الدين وقدرته على مقاومة تيار المروق على الطبقة الاجتماعية التي ينتمى إليها أتباعه أو على نفوذها . والدول الصغيرة التي تتمزج فيها النواحي الدينية بحاجات الدولة أقدر على حماية الدين من الدول الكبيرة أو بمعنى أصح من الإمبراطوريات الكبيرة . هذا يفسر لنا لماذا نجحت الدول — المدن في عدم اعتناق المسيحية على عكس الإمبراطورية الرومانية التي عجزت عن مقاومة تأثير الدعوة للمسيحية فاضطرت للاستسلام لها في النهاية . ويرجع العداء الذي قبولت به المسيحية فيما بعد إلى أسباب سياسية لا إلى أسباب متصلة بالعقيدة ذاتها .

وأفزع الحروب هي الحروب الدينية ، وخاصة بين الأديان التي تؤمن بالعالم الآخر وبالاستشهاد في سبيله ، والتي تربط بين الأخلاق والدين والتي لمصطبغ فيها الدين بصبغة قومية . وحروب المتحضرين أقسى من حروب غير المتحضرين لأن وسائل الدفاع والهجوم لا حصر لها ، كما أن الفقهاء قادرين على تبرير أشنع الجرائم الأخلاقية في سبيل الغاية السامية وهي النصر في الحرب .

وأخيراً يجئ الكلام عن اضمحلال الأديان . ولا يرجع سبب ذلك إلى التفكك الداخلي وحده ، أو إلى تفرق المتدينين أشتاتاً بسبب اختلاف حظهم من الإيمان أو الوعي . كما أنه لا يرجع إلى ظهور دين جديد أفضل تحقيقاً لحاجات الناس المينافيزيقية (لإذ أن الاضطهاد قد أدى في كثير من الأحيان إلى شدة تمسك المتدينين بأديانهم ، كما يلاحظ عند الأقليات ، كما أدى إلى ممارسة شعائر الدين في الخفاء) . هذا يعني أن الأديان قادرة على التغلب على كل هذه العقبات ولكنها غالباً تعجز عن مواجهة خطر واحد وهو خطر إعلان الدولة الحرب عليها واستخدامها كل قواها وسلطانها لمحاربتها . ففي الهند مثلاً أمكن للبراهمة بمساعدة الدولة

الروابط بين الأشياء ويصوغها في صيغة قوانين .
أما الفلسفة فرسالتها هي الكشف عن القوانين العلوية
للوجود وللموجودات التي ظهرت منذ الأزل .

فالغن إذن مختلف عن الفلسفة والعلم ، لأنه قادر
على الاضطلاع برسالته دون نظر إلى الواقع وإلى سائر
الكائنات . ولا شأن له بالكشف عن قوانين كالعلوم
فهو يظهر نتيجة لتذبذبات خفية في الروح . وما ينطلق
نتيجة لهذه التذبذبات لن يظل مجرد شيء شخصي عرضي
بل يتحول إلى رمز خالد ذي دلالة .

ويزعم أغلب الناس أن الفن محاكاة للوجود
الطبيعي ، وأن عليه أن يظهر الأشياء على حقيقتها ،
وأن رسالته هي تجسيم الأشياء في أشكال خالدة يمكن
تذكرها . على أننا إذا رجعنا إلى الفنون المختلفة سنرى
أن الفن لا شأن له بفكرة المحاكاة . ففي فن العمارة مثلاً
تستطيع غريزة الإبداع المثالي أن تعبر عن نفسها على
أفضل وجه دون قيد بواقع أو غيره . فهي تمثل لنا
ماهية الفن على خير وجه ، وإن كانت تخضع لغايات
نفعية أخرى ، كما تخضع في أشكالها الخارجية لأتماط
متكررة تقليدية . أما الشعر فيمثل المشاعر على أفضل
نحو ، كما تمثل الفلسفة الفكر .

ولقد انتشرت الحضارة اعتماداً على التجارة بوجه
خاص : فالصلة إذن وثيقة بينهما ، بل ثمة تشابه بين
التبادل التجاري والتبادل الفكري والحضاري . وكثيراً
ما كانت مراكز التبادل التجاري مراكز لتبادل الفكر
وأشهرها بغير منازع هي أثينا وفلورنسا . وفي هذه
المراكز ظهرت نسبة كبيرة من الفطاحل الذين أثروا
في العالم .

والحضارة في حاجة إلى الانطلاق . ولا يعرف
رجالها قيوداً أو عوائق تحول دون عدم إنجاز رسالتهم .
والمشتغلون بالمسائل الفكرية يجب ألا يعرفوا الطائفية
أو التعصب . وإن كان هذا التعصب وهذه الطائفية

يفيدان الصناعة والتكنولوجيا . إذ برعت بعض طوائف
معينة في إتقان حرفها اعتماداً على احتفاظها بأسرارها
وتخصصها فيها .

وينتقل بوركارت إلى الكلام عن الصلة الحقيقية
أو الظاهرية بين الحضارة والأخلاق . وينتقد ما ذكره
فيلسوف الحضارة الألماني فرايتاج عن التباين في هذه
الناحية بين أخلاقيات القرن السادس عشر وأخلاقيات
القرن التاسع عشر . فقد زعم فرايتاج حدوث تقدم
أخلاقي خلال هذه الحقبة بآثاره في ازدياد
إلتصاف المواطنين بالأمانة والشعور بالواجب ، خلافاً
للحالة التي كانت سائدة في القرن السادس عشر أو
الخامس عشر . وتناسى فرايتاج أنه بمجرد تعرض
الناس للخطر وشعورهم بعدم الاطمئنان خلال فترات
الحروب أو غيرها تنكشف الطبيعة الإنسانية على
حقيقتها ويصبح لا اختلاف بين أي قرن وآخر .

ويظهر بوركارت تشككاً أيضاً في حدوث تقدم
في الفكر مصاحب لتقدم الحضارة . فما حققته العلوم
في القرن التاسع عشر من كشوف متعددة في سائر
نواحي المعرفة قد أحدث اضطراباً في النظرة الفكرية
الإنسانية العامة . ويعلل الزعم الذي ساد في عصره عن
حدوث تقدم أخلاقي في الحاضر بتوهم الناس وجود
تماثل بين سهولة حصول الناس على المال وتدفعه بين
أيديهم ، وبين التقدم الأخلاقي أو الحضاري .

* * *

وبعد أن انتهى بوركارت من تحديد مفهوم كل
من الدولة والدين والحضارة تحدث عن حالات تفاعل
هذه المؤثرات الثلاثة في التاريخ . وهذه الحالات هي :

- ١ - الحضارة في حالة خضوعها للدولة .
- ٢ - الحضارة في حالة خضوعها للدين .
- ٣ - الدولة عندما تخضع للدين .
- ٤ - الحضارة عندما تهيمن على الدولة .

٥ - الدين في حالة خضوعه للدولة .

٦ - الدين الخاضع للحضارة .

ويعترف بوركارت بأن هذه القسمة مجرد وسيلة للإيضاح ولترتيب ملاحظاته التاريخية الوفيرة ، ولذا لا يصح تشبيه هذه المقولات بالمقولات المنطقية المحددة بدقة كافية ، كما هو الحال في العلم ، لأن التاريخ - كما يكرر - ليس علماً ، ولهذا ينبغي أن تتصف مقولاته بالمرونة ، ولا يصح وصفها بأنها جامعة مانعة .

ونبدأ بالحالة الأولى . وأفضل مثل لحالة الحضارة الخاضعة للدولة هو مصر القديمة ، والدولة في مصر القديمة كانت قد توطدت بعد آلاف السنين . وساعد الدين على توطيد أركانها بقوانينه المقدسة ، ومن ثم أصبح الفكر وكل المعارف في خدمة هذه السلطة العاتية . وأدى هذا إلى تبعية الفرد تبعية كاملة للدولة ، فلم يعد حراً في بحثه عن المعرفة أو في نقله معرفته إلى الآخرين . كما أن القدرة الإبداعية قد خضعت لقيود صارمة . وظهر تحكم الدولة في الحضارة في مصر قديماً في شتى الصور . إذ اعتبرت الدولة مسائل الفن والعلم من الأمور المقدسة وجعلت أسرارها ملكاً لطائفة معينة . والفن بطبيعة الحال كان في خدمة الملك بوجه خاص وأدى التحكم في حرية الفنانين إلى تجمد الطابع الفني في أسلوب يكاد يعتبر متكرراً بحيث يتعذر وقوع أى خطأ في معرفته . ويصح قول الشيء نفسه عن آشور وبابل وفارس . إذ نظر في هذه البلدان إلى أى تميز للفرد أو إبتعاد عن الأصول الموضوعية على أنه شيء كرهه يتحتم النفور منه .

والإمبراطورية الرومانية كذلك قد جعلت نشاط الأفراد في وجوهه المختلفة تابعاً للدولة . لذا لم تظهر أثناء حكم الدولة الرومانية أية حضارة ، إذ تركزت براءة الرومان في فن الحكم وحده . وفي عهد بعض الأباطرة الرومانيين الصالحين ، تركت للأفراد أحياناً

حرية النشاط العقلي ، كما ترك الفن حراً بشرط عدم تعارضه مع سلطة الدولة وسطوتها .

وفي العصور الحديثة ، لدينا صورتان هامتان لتحكم الدولة في الحضارة إحداهما كانت بشعة للغاية أثناء حكم الإمبراطورية العثمانية ، والثانية كانت في عصر لويس الرابع عشر في فرنسا الذى جعل الحضارة تتسم بطابع خاص ، وحاول باتباع كافة السبل فرض قواعد لتوجيه الفكر الفرنسى وتقييده في أنماط ثابتة ما زالت تعرف باسم الكلاسيكية الجديدة . واستمر أثرها واضحاً حتى بعد الثورة الفرنسية .

والحالة الثانية هي حالة الحضارة الخاضعة للدين . والأديان محقة إلى أبعد حد عندما تعتبر نفسها أصل الحضارات . وليس هناك ما يحول أحياناً دون اعتبار كلمة دين مرادفة لكلمة حضارة ، وإن وجب مراعاة اختلاف أساسى بينهما . فالدين ينبع من حاجة ميتافيزيقية ، أما الحضارة فتنبع من ضرورات مادية وفكرية .

والدين أساساً يرى أن رسالته لن تتحقق على أفضل وجه إلا في حالة خضوع كل من الدولة والحضارة له . لهذا سعت الأديان - خاصة عندما كان لها نظم كهنوتية - إلى التحكم في الدولة وتوجيه الحضارة وفقاً لأغراضها . وأقوى سلاح لجأ إليه رجال الدين لتوطيد سلطتهم هو الإتيحاء بأن لديهم وساطة خفية بالله سبحانه وتعالى ، وأنهم قادرون على إرشاد الناس في مسائل الحساب يوم القيامة والتكفير عن الخطايا . وبعد القرن الرابع ازدادت سلطة الكنيسة بحيث تحكمت تحكماً كاملاً في الحضارة ، واختفى كل فكر دنيوى . ومن حسن حظ الانسانية أن خضوع الدولة للكنيسة قد حدث في بيزنطة وحدها ، إذ لم تتمزج السلطتان (الدولة والدين) في سلطة واحدة في روما .

والفنون على اختلاف أنواعها قامت في الفترات الحاسمة من التاريخ بدور هام في خدمة الدين . وصلة أى فن بالدين وثيقة الصلة بمدى نفع هذا الفن للدين . وكلما ازدادت هذه الصلة وثوقاً ، ازداد تحكم الدين ، واتجه الفن إلى التجمد وعدم القدرة على الابتعاد عن الطريق المرسوم له ، كما هو الحال في مصر القديمة أو بيزنطة . وكان الشعر هو أول الفنون تحرراً من سيطرة الدين . ويرجع هذا إلى أن رجال الدين قد اعتبروا الكتب المقدسة ذروة الشاعرية ومن ثم اعتقدوا بألا ضرورة للجوء إلى الشعر لتحقيق رسالتهم في الدعوى إلى الدين ، وساعد هذا على تحرر الشعر واتجاهه إلى المعاني الدنيوية .

أما الفنون التشكيلية فقد ظلت أمداً طويلاً خاضعة للدين ، كما أن الدين هو الذى حدد لفن العمارة أصوله وغايته . على أن خضوع الفن هذه الفترة الطويلة قد ساعد من جراء تكرار الأنماط التى حددتها الدين على ظهور براعة وإتقان عند الفنانين . كما يظهر في صور المادونا أو صور صلب المسيح . ولعل حرية الفنان وعدم تقيده بموضوع واحد أو فكرة واحدة في الفن الدنيوى قد حال دون قدرته على تحقيق إتقان مماثل .

والحالة الثالثة هي حالة الدولة الخاضعة للدين . ولم يتم لإدراك اعتماد روابط المجتمع البشرى على الدين إلا متأخراً . وما من شك في أن الدين كان عنصراً قوياً في تقوية دعائم الدولة ، وعلى الأخص بعد الهزات العنيفة التى تعرضت لها الدول . هذه الصلة بين الدولة والدين تبين كيف ساعد الكهنة في كثير من الأحيان على تعزيز مكانة الدولة بادعاء قدسية قوانينها وصدورها عن الله ، فأدى هذا إلى ازدياد نفوذ كل من الحكام والكهنة على حد سواء ، وأدى هذا بالطبع إلى قمع حرية الفرد . إذ نظر إلى كل عصيان للقانون على أنه

لإنتهاك لحرمة القانون المقدسة ، ويستحق أقصى عذاب وعقوبة . وأهم مثل تاريخي لهذا النوع من الامتزاج بين السلطة الدينية وسلطة الدولة نصافه عند اليهود الذين كانوا لا يتصورون وجود انفصال بين سلطة الدين وسلطة الدولة ، وإن كانت الشوكراتية اليهودية قد تحولت مؤقتاً إلى حكومة استبدادية دنيوية على عهد الملك داوود والملك سليمان . وبوسعنا القول بوجه عام بأن شدة حرص اليهود على الخضوع لأحكام دينهم ، ولو ظاهرياً ، قد حالت أحياناً دون تأثيرهم بأى تقدم حدث في الحضارة .

وعلى نقيض هذه الحالة الشوكراتية كانت الحالة عند اليونان والرومان . إذ كانت أديانهم خاضعة لكل من الدولة والحضارة ، فكانت آلهتهم آلهة دولة وآلهة حضارة ، أى لم تكن الدولة ثيوقراطية على الإطلاق ، ومن ثم اختفى نظام الكهنة عندهم . ومثل آخر مشابه لذلك هو الكنائس البروتستانتية في ألمانيا وسويسرا والسويد . فقد كانت كنائس هذه البلدان من البداية كنائس دولة .

والحالة الرابعة هي حالة الدولة الخاضعة للحضارة . والدولة في مراحلها الأولى تخضع للحضارة ، خصوصاً إن كانت هذه الحضارة متميزة بالدين — كما رأينا . وأول مثل نعرفه لهذه الحالة ظهر في المدن الفينيقية . إذ كشفت النظم المتبعة هناك من ملكية أو جمهورية أو أرستقراطية أو بلوقراطية عن غايات حضارية توجه الدولة . فلم تعرف هذه البلدان أى قوانين مقدسة أو نظم طائفية ، فقد كانت حضارتها وثيقة الصلة بمصالحها وشؤونها التجارية .

فإذا عدنا ثانية إلى المدن اليونانية سنرى كذلك أن نظام مدنها كان خاضعاً للحضارة . فقد سادت فيها حرية الفرد سواء في التجارة أو الصناعة أو الفلسفة . ولعل الديمقراطية التى عرفتها كانت نتيجة لخضوع

الدولة لمطالب الحضارة - أو الفكر كما يصح القول . وكان تفوق أثينا في الفكر على حساب قدرتها السياسية . إذ كان لديها خبرات في شتى الموضوعات ، وإن لم يكن لديها خبرة صحيحة في مسائل السياسة العملية مما أدى في النهاية إلى تدهورها ، وإن كانت قد بقيت بعد تدهورها السياسي كمرکز إشعاع روحي قدم للعالم والعصور التالية آيات في الفلسفة والشعر والفن .

ومراكز الإشعاع الحضاري لا يمكن أن تزيف أو تقلد . فإن خلق الجو الذي يساعد على ازدهار الحضارة وانطلاق العباقرة ليس أمراً سهلاً هيناً كما ظن تيمورلنك مثلاً عندما نقل إلى سمرقند كل الفنانين والصناع والعلماء الذين عثر عليهم في البلدان التي احتلها ودمرها ، ولكنهم خيبروا ظنه ، فلم يخلقوا حضارة هناك ولم يبدعوا فناً ، وكل ما فعلوه هو موتهم في سمرقند .

وبالمثل عندما تجمعت العقول المستنيرة في المدن الحديثة بطريقة مصطنعة ، فإنها لم تستطع أن تعيد سيرة أثينا أو فلورنسا ثانية ، لأن أصحاب المواهب لا ينتقلون إلى مثل هذه المدن إلا بعد إشتهارهم . وقلائل منهم هم الذين يبدعون شيئاً بعد بلوغ الشهرة ونادر من قام منهم بابداع شيء له قيمته .

وعلى نقيض أثينا كانت روما ، إذ كانت سياستها متفوقة على حضارتها . والأمر بالمثل في العصر الحديث في ملكيات مثل فرنسا وأسبانيا . ففيها كانت الدولة أقوى بكثير من الحضارة . وازدادت سلطة الدولة في هذين البلدين رسوخاً عندما تحالفت مع سلطة الدين . ولم تسيطر الحضارة على الدولة في صورة جدية إلا في القرن الثامن عشر عندما تناسى الناهيون أحداث السياسة وبدأوا يهتمون بفولتير وروسو . ولعل ظهور كتاب مثل العقد الاجتماعي لروسو قد فاق في أهميته حرب السبع سنوات . وازدادت قوة الحضارة بفعل موثر آخر هو الثورة الصناعية التي تمحضت عن زيادة

ضخمة في استخراج الحديد والفحم واستخدام الآلات في الصناعة . وقد يضاف إلى ذلك الكشف الجغرافية الحديثة واستعمار القارات الأخرى . فإن كل هذه العوامل مجتمعة ، يضاف إليها الثورة الفرنسية وشيوع الوعي السياسي والاقتصادي قد أدى إلى اعتبار الدولة مجرد قوة بوليسية ، تحمي نشاط الأفراد . وإن كانت الدولة قد أرادت زيادة نفوذها لمواجهة هذه الأحوال الجديدة لمواجهة إساءة الأفراد لحرياتهم بعد شعورهم بالسلطة والنفوذ .

وهكذا شخص بوركارت الأزمة السياسية التي اجتازتها أوروبا في القرن التاسع عشر على أنها صراع بين قوة الدولة وقوة الحضارة .

والحالة الخامسة هي حالة الدين عندما يخضع للدولة . وأول مثل يصح ذكره لبيان هذه الحالة هو اليونان والرومان اللتين لم تعرفا إطلاقاً أي نظام كهنوتي ، وكانت نظريتهما للحياة دنيوية صرفة . وكانت لهما طقوس بحق ، وإن لم تساعد على سيطرة الدين على الدولة . وآلهة اليونان والرومان كانت ذات طابع إنساني . فكثيراً ما نشبت خلافات ومشاحنات بينها . فهى آلهة دولة تضطلع بمهمة حمايتها . فأبولون مثلاً إله الفن كان مسئولاً عن مسائل المستعمرات !

والحالة السادسة هي حالة الدين عندما يخضع للحضارة . والدين قد نشأ في بعض الأحيان من حضارات معينة ، كما أن جوهره يتعرض للتغير بتأثير حضارات الشعوب والعصور الأخرى ، وبحق لا وجود لدين لم يتأثر بحضارة شعبه وعصره . والفترات التي خضعت فيها الحضارات خضوعاً كاملاً للدين محدودة للغاية . ولعل أبرزها قد حدثت في مسيحية القرن الحادى عشر وذهبت المحاولات الجديرة بالإشارة التي بذلها الأباء البنديكيتيون هباء من جراء تعصب البابا كلونيه . ولكن

سرعان ما عادت للحضارة سيطرتها في القرن الثاني عشر . وظهرت المصالح الدنيوية للفرسان وسكان المدن فتضاءلت سلطة الكنيسة وبدأ هذا بوجه خاص في ظهور بعض المذاهب الفلسفية العقلية أو الداعية لوحدة الوجود في مدرسة باريس على الأخص .

وهيمنت الكنيسة على الحضارة مرة أخرى من القرن الثالث عشر إلى القرن الخامس عشر وسادت لاهوت القرون الوسطى وتحول العلم إلى صورة مدرسية . وأخيراً في العصر الحديث اضطرت المسيحية إلى مسابرة الحضارة في صورة لم يسبق تحقيقها إطلاقاً . فقد اضطرت في دعوتها إلى الاعتراف بأن غايتها هي الإنسان وحده . وأصبحت الكتب المقدسة خاضعة للنقد والتحليل مثل سائر الكتب . أما الأخلاق فقد اتجهت إلى تدعيم ذاتها دون اعتماد على الدين . وسادت النظريات القائلة بأن منبع الأخلاق هو الضمير الإنساني أو الهاتف الكامن في أعماق الإنسان .

هزات التاريخ

والفصل الرابع قد يعد من أفضل فصول الكتاب وأمتعها . إذ ترك فيه بوركارت أسلوب التصنيف الذي اتبعه في الفصلين السابقين ، كما أثبت أن معرفته بتاريخ السياسة ليست أقل قدرّاً من معرفته بتاريخ الفن أو الحضارة كما زعم ناقدوه . ولقد رأيت ترجمة كلمة Krise الألمانية أو كلمة crisis الإنجليزية بكلمة هزة ، بدلا من كلمة أزمة ، لأن بوركارت لم يقصد بكلمته الشدائد وحدها ، ولكنه قصد الأحداث الفاصلة ونقط التحول في التاريخ .

والحرب هي أول نوع من الهزات التاريخية ومن العوامل الضرورية لتحقيق التقدم . فن بين الرزايا التي ابتلى بها البشر شعورهم بأنهم لن يبلغوا وعياً كاملاً بأنفسهم إلا في حالة اصطدامهم بالآخرين وإشعار

الآخرين بوجودهم . ولهذا غالباً ما تنقض دولة على أخرى منتحلة أعذاراً قد لا تبدو دوماً مقبولة لتبرير اعتدائها . وغالباً ما يكون هذا العذر هو استحالة الوصول إلى اتفاق ، « فإذا لم نبادر (بالقيام بعمل جدى) سيبادر الآخرون » . والشعب لا يشعر بقوته بحق إلا في حالة الحرب أى في حالة صدامه مع شعوب أخرى . ولعل هذا يؤيد وصف هرقلطس للحرب في معرض الثناء عليها بأنها أصل كل الأشياء . ولن ندهش بعد ذلك عندما يشرح لاسولكس (وهو مؤرخ أشار إليه بوركارت كثيراً) هذا القول بقوله إن الصراع علة كل نمو وإن التوافق لن يتحقق إلا بعد صراع بين القوى . . . فالصراع يدل على توفر قوة حيوية لدى الطرفين معاً . فالحرب في نظره شيء سام وهي تمثل قانوناً عالمياً لأنها كامنة في الطبيعة بأسرها فلا عجب إذن إذا عبد الهنود الإله شيفا إله الدمار . والمحارب يقدم على الحرب طرباً لأن الحروب تطهر الجو كأنها الزوابع الرعدية . فهى تقوى أعصاب المحاربين وتعيد إليهم فضائلهم البطولية التي كانت الأساس الذي نهضت على أكتافه الدول ، فتحل بذلك محل الجبن والتراخي والنفاق .

ولا يقبل بوركارت هذا الدفاع المتطرف عن الحرب على عواهنه . فهو يعترف بأن السلام الدائم يؤدي بالعقل إلى الخمول والتبلد ، كما أن الحرب عندما تخضع كل جوانب الحياة لفترة ما لحذف واحد ، أسمى أخلاقياً بلا شك من مظاهر أنانية الفرد . فهى تساعد على توجيه طاقات الناس لغاية سامية كما تساعد على إظهار بطولاتهم . إلا أن بوركارت يستدرك ويقرر ضرورة اتصاف هذه الحرب بعادتها واستقامة غايتها كالحرب الدفاعية التي خاضها الميلنيون ضد الفرس ، أو كحرب البلاد الواطئة ضد أسبانيا . كما ينبغي أن تكون هذه الحرب حرباً بحق . فإن المشاحنات

الصغيرة بين الدول قد تحل محل الحرب ولكنها لا تساعد على إحداث هزة حقيقية . والأمر بالمثل في حالة الحروب التي ظهرت في القرن الثامن عشر ووصفت بأنها : «رياضة الملوك» . ومع هذا فلم يرض بوركارت عن الحروب التي حدثت في عصره والتي ظهرت في مجموعتها كأنها هزات كبيرة إلا أن كل حرب بمفردها قد ظهرت هزيلة في غايتها ومقصدها ، لأن قصرها قد جعلها تفتقر إلى خصائص الأحداث الفاصلة ، ولم يكن لها آثار ملحوظة على الحضارة ، كما أنها تكلفت أموالاً باهظة سيسعر بها الناس مستقبلاً . ولا يلزم إطلاقاً أن نتوقع خيراً غميراً من آثار هذا الدمار ، وهل بوسعنا التنبؤ بظهور غابة مشجرة جديدة في أرض قاحلة .

ثم يفيض بوركارت بعد ذلك في الكلام عن أنواع الهزات التاريخية الأخرى ذاكراً أمثلة متعددة منها ، ثم يناقش مسألة تاريخية هامة وهي هل كان بالإمكان الحيلولة دون حدوث الهزات الكبيرة في التاريخ . وظهور الامبراطورية الرومانية وتوسعها - في رأيه - كان من الأحداث الحاسمة المحتمة ، كما أن التوسع الإسلامي كان محتملاً . إذ كان من الواجب اتصاف الساسانيين والبيزنطيين بخصائص مختلفة عن خصائصهم لكي يوقفوا الغزو الإسلامي الذي وعد المستشهدين بالجنة كما وعد المنتصرين بالمتاع في الحياة الدنيا . أما حركة الإصلاح الديني في القرن السادس عشر ، فقد كانت الحيلولة دون وقوعها أمراً ممكناً ، كما لم يكن من المستبعد تخفيف حدة الثورة الفرنسية .

ففي حركة الإصلاح الديني ، كان يكفي قيام الطبقة الحاكمة بإصلاح نظام القساوسة مع إنقاص طفيف لممتلكات الكنيسة . إذ بين الملك هنري الثامن والحركة المناهضة للإصلاح من بعده ما كان يستطيع القيام به في هذا الشأن . فحقاً ظهر تدمير عميق بين الناس

إلا أنهم لم يدركوا إدراكاً واضحاً كيف سيكون حال الكنيسة الجديدة المرتقبة .

أما الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ فكان من المتعذر إلى أبعد حد إيقاف اندلاعها ، إذ كانت الطبقات المتعلمة شديدة التحمس لتحقيق يوتوبيا ، كما أن العوام كانوا حاقدين متحفزين للانتقام ، وإصلاح الكنيسة أو طبقة النبلاء الفرنسية العريقة كان أمراً مستحيلاً حتى برغم أن كثيرين منهم قد رأوا المصير المحتوم الذي يتوقع أن تؤدي إليه هذه الحالة . ولو أفلح هؤلاء النبلاء في اتخاذ موقف سليم لمساعد ذلك على تخفيف وطأة الثورة ،

والهزات التاريخية لا تعتمد في مراحلها الأولى على المحرومين والمعلمين ، بل تعتمد على أصحاب الأرواح الفعالة . وبفضل دورهم الريادي تتحقق البداية . فهم الذين ينهون الناس إلى إمكان استغلال اللحظات الحاسمة . ويشيع الأمل بين الناس من جراء ذلك . وقد تظهر بعض نواح مشيرة للسخرية في هذه المرحلة من جراء إسراف الناس في التفاؤل وتوقع الخير العميم في المستقبل ، وتعذيب بعض الناس للترفيه عن الثوار ، وأغلب هؤلاء الضحايا أبرياء . ويختفى التشاؤم إلى حين ، بل قد تتضاءل الجرائم لتأثر الأشرار أنفسهم بهذه اللحظة الحاسمة . ويستشهد بوركارت بما جرى في الحرب الصليبية الأولى .

ولا يلزم إطلاقاً أن يسبق اللحظات الحاسمة برامج واضحة محددة ، لأن الإثارة أكثر أهمية ، أو كما قال بوركارت : «إعداد الانفجار أهم بكثير من إعداد أى برامج» . وبوجه عام لا تظهر قيمة أى حركة حاسمة حققة إلا عندما تختبر في مواجهة عناصر مضادة قوية . فالحركات الزائفة تنتهي على الفور بمجرد تعرضها للمعارضة مهما كان الصخب الذي تحدثه .

فإذا لم تستطع حركة التحول بلوغ لحظة حاسمة كان معنى هذا ضرورة البحث عن لحظة حاسمة أخرى

وقد تظن الجماعة الثائرة أن هذا الموقف لصالحها لأن معنى ذلك هو عدم قدرة أصحاب النفوذ على القضاء عليهم . ولهذا تلجأ الجماعة الثائرة إلى الإكثار من التظاهر والاتصال بالناس ، لأنها بهذه الوسيلة تزيد من التهاب مشاعر الجماهير وتشعر جميع الأطراف بمدى قوتها وعدم تعرضها للوهن . وتكثر الخطب الحماسية . وأهم ساحة يتبارى فيها الخطباء هي الجمعيات الوطنية :

ولما نجح الانقلاب ، وقضى على الاستبداد القديم ومثليه ، تحدث أول ظاهرة تثير الذهول وهي الخلاص من الرواد الثائرين وإحلال آخرين محلهم . وقد يرد ذلك إلى ضرورة القضاء على القوى المتصارعة على النفوذ وتوحيد الجهود تحت قيادة واحدة . كما حدث في الحرب الأهلية في إنجلترا التي أشعلها الفرسان ثم تولى أمرها بعد ذلك البرلمانيون (Round heads) وحدهم دليلاً على أن غاية هذه الحرب ليست الدفاع عن الدستور ، بل التحرر . وقد يندفع رواد الثورة ويسرون وراء خيالاتهم وأوهامهم ويرون أنفسهم في النهاية مسئولين عن تسير الأمور . وتتابع الأحداث في سرعة فائقة ، ويداس تحت الأقدام كل فاشل في الاضطلاع بالمهمة العسيرة الملقاة على عاتقه . وسرعان ما يظهر جيل آخر من القادة ، يختلف عن الرواد الأوائل من حيث نضجه وعدم حنقه على الأحوال التي أدت إلى الثورة . وتكثر المحاولات والأخطاء ، كما تكثر الضحايا ، وتنتهي الأمور إلى أوضاع لم تخطر على بال أي زعيم أو مفكر مثالي . ويظهر نفوذ جديد ، كما تظهر معسكرات متطاحنة جديدة ، وتختفى أغلب الآراء المثالية وتصبح طاعة السلطة الجديدة هي أهم ما يرمى إليه أصحاب النفوذ الجديد .

وبعد استقرار الأحوال ، يشعر المثاليون باليأس لاستحالة الإصلاح ، ويهولهم الجشع السائد ، ومحاولات استغلال النفوذ نتيجة لتوقف الرقابة على المسئولين ،

ونتيجة للغنائم التي وقعت في أيديهم ولشعورهم بالاطمئنان إلى عدم المؤاخذه ، فتحدث أزمة جديدة ويبدأ التفكير في قلب الأمور ، وهكذا دواليك .

ويتكلم بوركارت عن أسباب ردود الفعل التي تتعرض لها الثورات ، فيذكر أنها تحدث لأسباب خمسة . أولها : الشعور بالإجهاد بعد الاندفاع في دوامة الأحداث المثيرة . وثانيها : أن جموع الشعب لا تشعر بالإثارة والحماسة إلا في البداية وتنصرف بعد ذلك عن الثورات وتصاب باللامبالاة أو قد تنشغل بحصر غنائمها وتدبر أمورها وفقاً لذلك . وثالثاً : العنف بمجرد انطلاقه يؤدي إلى استيقاظ قوى خفية في النفوس ، تعيد الناس إلى حالة من الهمجية لا رابط ولا ضابط لها فينتهي الأمر إلى القضاء على مثالية الثورة في أول عهدها . رابعاً : اختفاء أقوى رجال أشعلوا الثورة بعد إعدامهم ، أما من يخلفون هؤلاء الأقوياء فهم غالباً من أوساط الناس . وخامس سبب هو أن الأحياء الباقين من ممثلي هذه الحركة يصادفون تحولاً داخلياً عميقاً . فبعضهم يرى الاكتفاء بالاستمتاع بالحياة . والبعض الآخر تتركز أمله في النجاة من مصير الثائرين .

وفي النكسات التي تعقب الثورات التي أخفقت أهدافها كثيراً ما يستسلم الناس ويخضعون لأكثر الحكومات حماقة ويرضون بأنفه مقابل ويعتبرون أنفسهم سعداء إذا لم تؤد سوء الأحوال إلى حدوث تدخل أجنبي .

وأوضح تغير يحدث بعد أي انقلاب ناجح أو فاشل هو إعادة توزيع الثورة . ففي كل ثورة ، يظهر نفر من الأشداء أصحاب القلوب المتحجرة القادريين على العوم مع التيار قد عقد العزم من اليوم الأول للثورة على الاستفادة من أوضاعها ومشكلاتها . وقد ينكل ببعض المتتمين إلى هذا النوع . ولكن هذا النوع لن يكتفى لإطلاقاً . وسرعان ما يصبح هذا النوع

عظماء التاريخ

وشخصيات الماضى والحاضر التى تستهويننا ونصفها بالعظمة هى الشخصيات التى تسيطر أفعالها على كيانتها ، وبغيرها لا نستطيع تخيل وجودنا . فالروس مثلاً قد يبغضون بطرس الأكبر (هذا بالرغم من أن ما حققه من أجداد قد أصبح فى عصر بوركرات مشار شك) إلا أنهم ما زالوا يقدرونه رجلاً عظيماً . فيدونه لا يستطيعون تصور كيف كانت ستصبح حياتهم . على أننا لا نصيب أحياناً فى تحديد مفهوم العظمة . فقد ننسبها خطأ إلى رجال أساءوا لإساءة عظمى ، أى أننا قد نخلط بين القوة والعظمة ، وقد نبالغ كثيراً فى تقدير شخصياتنا بحيث نعتقد أنها قادرة على قياس هذه الظاهرة فى سهولة ويسر .

ولكن التاريخ قادر على تحريرنا من هذا الاضطراب ومن الوقوع فى مثل هذه الأخطاء ، لأن الشعوب المتحضرة قد أمكنها تحديد عظمائها ، وإدراك ما أسدوه لها من خير ، وتقدير أفعالهم تراثاً قيماً مجيداً جديراً بالخلود . ومع هذا فمن واجبتنا أن نحتاط قبل أى كلام عن العظمة ، لأنها ليست من المسائل الواضحة اليقينية . إذ قد ينبع الشعور بها من ناحية خفية فى الإنسان لا يسهل الإفصاح عنها فى أحكام منطقية معقولة تستند إلى أدلة وبيانات . فأى معيار لقياس العظمة إذن غير محقق وفيه تأرجح . ونحن قد نرجع العظمة أحياناً إلى أسباب ذهنية ، ونرجعها فى أحيان أخرى إلى أسباب أخلاقية . وقد يكون إيماننا بالعظمة نتيجة لاقناع أو اعتماداً على أدلة ، أو مجرد شعور . على أننا فى آخر المطاف نسلم بأن العظيم لإنسان بدونه سيبدو العالم غير مكتمل . ففضله وحده أمكن تحقيق أشياء معينة ، وبغيره ما كنا قادرين على تخيلها . وإذا وجد قول مأثور يقول : « بألا وجود لإنسان لا يعوض » أمكننا أن نضيف إليه بأن العظماء هم القلائل الذين لا يمكن

صاحب نفوذ وسلطة حقيقية ، وسرعان ما يعرف كيف يوجه الأحداث لصالحه فيوقف الثورة فى اندفاعها وبعدها عن غاياتها الأساسية . ولقد حرصت هذه الطائفة فى فرنسا بعد سنة ١٧٩٤ ، وسنة ١٧٩٥ على إحداث استقرار كما حرصت على إقامة حكومة مستبدة قادرة على المحافظة على سلطانها . والاستبداد الذى يعقب الانقلابات يهدف أساساً إلى استعادة هيبة الحاكم وطاعته . والناس يقبلونه عن طيب خاطر بسبب الفظائع التى صادفوها من جراء حكم الأشقياء والعاثين الذين عاثوا فى الأرض فساداً . والديمقراطيات ذاتها قد رضت بالاستبداد بعد أن عانت من التخبط . ففى هيلاس ارتضوا تنصيب الرجل الذى حطم ارستقراطيتهم واعتبروه الشخص الأوحى القادر على تنفيذ إرادتهم ، ولما ظهر أن هذا لم يتحقق قال هيرياس الدماجوجى مخاطباً الطاغية أوتيديموس : « أوتيديموس . إنك شر لا بد منه لأننا لا نستطيع أن نحيا فى ظلك أو نحيا بدونك » .

والطاغية قادر على تحقيق أفعال خيرة لا حد لها . والشئ الوحيد الذى يعجز عن تحقيقه هو توطيد دعائم حرية الفرد . ولو حاول أية طاغية إقامة حكم دستورى حق فإن هذا سيؤدى أولاً إلى تنحيته فى أسرع وقت ، ولن تجيء الحرية فى أعقابها ، بل سيجئ مستبد آخر قد تكون شخصيته أضعف من شخصية الأول وأسوأ منها . والناس قادرون على تناسى حريتهم مؤقتاً بفضل أية مميزات أخرى خصوصاً إذا تذكروا الشرور التى حدثت فيما مضى . وأهم ظاهرة تتحقق خلال أى حكم مستبد هى الرخاء العظيم الذى قد يزيل من أذهان الناس كل آثار سيئة ظهرت خلال أحداث الانقلاب الدامية .

وبوركرات برغم اعترافه بشرور الهزات التاريخية إلا أنه يراها ضرورية لحياة الأمم . (وقد رأيت ترجمة الفقرة التى أثنى فيها على هذه الهزات كاملة فى المختارات التى اخترتها من الكتاب فى نهاية البحث) .

تعويضهم ، وأنهم يتميزون بقدراتهم الذهنية والأخلاقية الفذة . وهذه القدرات موجهة لغاية عامة ، لصالح شعب بأسره أو حضارة بأسرها ، أو الإنسانية ذاتها .

ويشيد بوركارت بالقرن التاسع عشر ، وبأنه كان أكثر العصور دراية بالعطاء الذين ظهوروا في شتى العهود . ومرجع هذا هو التبادل الفكرى وسهولة الاتصال بين الأمم . فقد ساعدت هذه العوامل وغيرها على إزالة الغرابة التى نشعر بها نحو المختلفين عنا حضارة وثقافة ، كما ساعدت على زيادة قلوبنا اتساعاً وزيادة اتصاف أحكامنا بالإنصاف . ولا بد من التنويه بفضل الدراسات التاريخية التى تقدمت فى القرن التاسع عشر وقامت بمراجعة جميع وقائع الماضى وأدلتها ، كما قامت بتصحيح أكثر أحكامها عن عطاء الرجال والمشهورين فى التاريخ ، مما أدى إلى استبعاد الزائفين منهم واستبقاء العطاء الحقيقيين وحدهم . وبفضل هذه الدراسات التاريخية أمكن الاطلاع على آيات الفن والشعر فى الماضى . وهنا يلزم الإشادة بأفضال فنكلمان والنزعة الإنسانية التى سادت فى القرن الثامن عشر .

والعظمة كانت نادرة على الدوام ، بل ربما ستزداد بمرور الأيام ندرة . وأول أمثلة يذكرها بوركارت للعظمة كانت فى مجال العلم والفن والشعر . فبغير عطاء هذه المجالات ما تحقق أى تقدم . ولا اختلاف فى رأى حول عظمة الفلاسفة والعلماء والفنانين لأن منجزاتهم لا تمس حياة الرجل العادى مساً مباشراً ، ومن ثم ندر اهتمام العوام بأمرهم أو حدوث خلاف فى رأى بينهم فى تقدير عظمتهم .

وهنا يفصح بوركارت عن رغبته فى عدم الاعتراف بعظمة المخترعين أو المكتشفين برغم كثرة التماثيل التى شيدت لتقديرهم وتكريمهم ، وبرغم وفرة آثار كشفهم فى حياة الأمم . والسبب الذى يذكره بوركارت ويظهر فيه جانباً من الغرابة هو أن هؤلاء

المخترعين والمكتشفين لم يعنوا بالعالم فى شموله مثل الفنانين والشعراء الفلاسفة الذين عبروا عن المضمون الباطنى للعصر والعالم فى أشكال مثالية ، وحاولوا نقل هذه الأشكال إلى الأخلاف كتراث خالد . ولا يعترف بوركارت بعظمة أحد من المكتشفين خلاف كولمبس لأنه كرس حياته فى سبيل إثبات فرض من الفروض مما يضعه فى صف واحد إلى جانب الفلاسفة . على أنه يمكن الاعتراض على ذلك بالقول بأن العالم كان يستطيع الاستغناء عن كولمبس . فلن يستحيل الكشف عن أمريكا حتى لو مات كولمبس فى مهده ، وهو حكم لا يصح قوله عن اسكيلوس أو فيدياس أو إفلاطون . ولو مات رافايل فى مهده لما ظهرت لوحته الشهيرة « التجلى » .

ولا بد من الإشادة بفضل العطاء الذين ظهوروا فى مجالى الطبيعة والرياضيات . فقد تحرر الفكر بأسره عندما رفض كوبرنيك اعتبار الأرض مركز الكون ، واكتفى بجعل الأرض مجرد كوكب يدور حول الشمس . ويصح القول بأن مرتبة جاليليو وكبلر لا تختلف عن مرتبة الفلاسفة لأن نظرياتهم كانت الأساس الذى بنيت عليه نظرتنا إلى الكون والفكر .

أما عباقره الفلاسفة فيمثلون العظمة فى أصح صورها لأنهم نجحوا فى تقريب الإنسانية من حل مشكلة الحياة وذلك بفضل أبحاثهم الكلية الشاملة التى نظرت إلى مشكلات الكون والكون والحياة والإنسان نظرة جامعة واحدة . وغالباً لا تدرك العلوم التجريبية الجزئية الروابط التى تربطها بأفكار كبار الفلاسفة .

أما ما ذكره بوركارت عن رسالة الفن وعظمة الشعراء والفنانين فقد كان جديراً بالترجمة ، لذا ترجمت أهم فقراته ، على أننى قد أضيف إلى هذه الفقرات مسألة هامة أشار إليها بوركارت عندما اعترف بألا ضرورة لاتصاف الشعراء أو الفنانين بالعظمة فى

الأوربية . وأسمى مثل للعظمة قد ظهر عند أولئك الذين نجحوا في تحويل الشعوب من حالة بدائية إلى حالة حضارية . أما أولئك الذين استعملوا العنف بغير مبرر أو طائل ، فلا يصح نسبة العظمة إليهم .

وفي الانقلابات والثورات يظهر لفيث من الأفراد الذين يوصفون بالعظمة . وقد تناسب مواهب هؤلاء الأفراد المراحل الأولى من الثورات أو الانقلابات . ولكن الثورة تمر بمراحل متعددة ، وقلائل هم الذين ينجحون في اجتياز جميع هذه المراحل . هؤلاء هم العظماء بحق ، لذا لا يصح وصف روبسبير أو ماريو في الثورة الفرنسية بالعظمة برغم ما لهم من أهمية تاريخية .

والعظيم بطبيعة الحال صاحب مواهب متعددة . وهذه المواهب تتكشف على أكمل وجه ، وتلقائياً كما أنها تنمو وتتفاعل مع ثقة العظيم بنفسه وما تصادفه هذه الثقة من ازدهار ونمو . وهي تسير المهام الملقاة على عاتقه . فالعظيم يبدو متكاملاً في كل المواقف التي تواجهه ، بل تبدو شخصيته الجبارة أكبر من هذه المواقف . وإذا اعترضت سبيله أية عقبة عرف كيف يذلها . والأشياء التي تبدو في نظرنا جمة التعقيد تبدو بسيطة في نظره . فهو قادر على رؤيتها في وضوح مهما بدا فيها من غموض ظاهري ، كما أنه قادر على تركيز ذهنه على مسألة والانتقال منها إلى مسألة أخرى بغير شعور بالإرهاق ، أو باضطراب في تفكيره . وعندما يواجهه أى موقف فإنه يراه على حقيقته ويدرس السبل المتيسرة له ، ويحرص على عدم الانخداع بالمظهرية وعلى عدم التأثر بأى صخب يحيط بالمشكلة . وهو يعرف مصدر قوته معرفة صحيحة ، كما يعرف وسائل تسير الرأى العام والسيطرة على البرلمان والصحافة والهيئات كافة . فهو يعرف نواحي قوتها الحقنة والوهمية بحيث يدهش زعماء هذه الهيئات عندما

مظهرهم الشخصي لأن عملهم الفني يستلزم تركيزاً على مقصد واحد . فغيره لا يمكن تصور أية عظمة . وشعورنا بهذه الناحية في العمل الفني هو الذى يأسرنا . فالفنانون الأصلاء عظماء بهذا المعنى وأولئك الذين لم يتصفوا بالعظمة وفقاً للتفسير الذى ذكرناه سيختفون في زوايا النسيان برغم أية مواهب فذة قد يتصفون بها . وكبار الفنانين قد بذلوا جهداً ومشقة في بداية دراساتهم ولم يتوقفوا عن التعلم قط ، ولا شك أن استمرار التعلم بعد بلوغ العظمة والتألق أمر أكثر مشقة ، إلا أنه يجب أن يتوفر حتى يتحقق الاتصاف بها . وعلينا ألا نتصور أن العظمة وسيلة لبلوغ السعادة . فعلينا ألا نتناسى تعاسة الفنانين والشعراء وكثرة تعرضهم للأخطار في حياتهم وأعمالهم .

وبعد أن أفاض بوركارت في الكلام عن العظمة في الفن ، وأظهر انخيازه الواضح للفنانين والشعراء باعتبارهم أصحاب ملكات خلاقة وأفضل معبرين عن روح الحضارات المختلفة انتقل إلى الكلام عن العظمة عند الرسل واعترف بوجودها لأنهم لم يكتشفوا الأديان اعتماداً على حل بعض المعادلات ، أو نتيجة للاستقراء وملاحظة تصرفات الناس ، بل اكتشفوا هذه الأديان لأن روح المجتمع كامنة في نفوسهم ولوجود شعور ميتافيزيقي جارف في أعماقهم قد امتزج بجوهر أخلاقي عميق .

وأخيراً ينحصر بوركارت بالعظمة بعض أفراد تركز فيهم التاريخ وعبروا أفضل تعبير عن روح الدولة والدين والحضارة . هؤلاء الرجال يمثلون الطفرات والنقلات المفاجئة من حضارة إلى حضارة أخرى . ويضرب لذلك مثلاً بمجنكيز خان الذى نجح في نقل المغول من حالة البداءة إلى قوة ساحقة يتقى شرها . وقام بطرس الأكبر بشيء مماثل في روسيا لأنه حول روسيا من بلد متخلف إلى بلد ناهض على الطريقة

يكشفون أن الرجل العظيم قد سخرهم لتنفيذ مآربه بغير درايتهم . والتأمل البحت لا يتفق مع مثل هذه الشخصيات العظيمة التي تعتمد أولاً على إرادة عظيمة ، أى أنها قد خلقت لمواجهة المواقف العملية . ففيها سحر يجذب إليها كل عنصر من عناصر القوة ، وقدرة على تسخير الآخرين لغايتها .

أما أئمن ملكة يتمتع بها العطاء فهي عظمة الروح التي تتمثل في القدرة على التخلي عن المصالح الشخصية في سبيل تنفيذ فكرة مثالية ، وفي القدرة على إنكار الذات إذا اقتضت الضرورة ، لا بدافع الحرص ، ولكن اعتماداً على طهارة القلب .

* * *

إلى هنا نكون قد انتهينا من عرض الكتاب الذي يصح القول بأنه مدخل لكل دراسة لمؤلفات بوركارت ، لأنه يمثل منهجه التاريخي الذي لم يبتعد عنه في أى كتاب من كتبه . ولقد أشرنا في البداية إلى ما حدث من صراع بين تاريخ الحضارة الذي يمثله بوركارت وبين أنصار التاريخ السياسي . وهذا الصراع لم يعد له وجود الآن ، ويستطاع القول بأن أسلوب بوركارت في الاهتمام بمظاهر التاريخ كلها هو الذي انتصر في النهاية .

ولكن بوركارت تعرض للنقد من مدرسة تاريخية أحدث منه هي مدرسة كروتشه المتأثرة بالفلسفتين المثالية الألمانية والفلسفة المثالية الإيطالية . وتنكر هذه المدرسة ما ذكره بوركارت عن إمكانية رؤية التاريخ من نقطة أرشميدية خارجه ، لأن الحاجة إلى التاريخ لا تظهر إلا بعد الانغماس في أحداث العالم ونقائضه . فاللجوء إذن إلى نقطة أرشميدية يدل على روح متعارضة مع التاريخ . ولعل هذه الروح اللاتاريخية هي التي ساقطت بوركارت إلى تناسي أن التاريخ يهتم بالأحداث الدينامية وحدها في تفاعلها وتشابكها وصرعها الدرامي ،

ولكن بوركارت لجأ بدلاً من ذلك إلى كتابة تاريخ حضارات محددة ، فبدأ التاريخ في نظره لا في صورة دراما ، بل كأنه صورة ثابتة منتهية فأدى هذا إلى تغير موضوع التاريخ لأنه لم يعد الروح التي تسعى إلى خلق أشكال جديدة ، بل أصبح يروى مأساة الإنسان التي حدثت في الماضي .

ويري كروتشه أن اتجاه بوركارت إلى تحديد ثلاثة مظاهر للتاريخ وهي : الدولة والدين والحضارة فكرة لم تنبع من أية ضرورة تأملية روحية ، بل مجرد إطار نظم فيه ملاحظاته المبعثرة . على أن كروتشه لم يكن منصفاً عندما قرر حكماً ظالماً بأن أسلوب بوركارت في التاريخ قد تجلى فيه الهروب من العالم ، ومن العالم القبيح المحيط به ، وأنه قد مجد العصور الوسطى لهذا السبب ، لأن اتهامه بالهروب من العالم يمكن أن ينسب إلى أى مؤرخ يتبع أى اتجاه في دراساته التاريخية ، يدرس الماضي ويركز اهتمامه عليه .

مختارات من الكتاب

في معرض الشناء عن الميزات التاريخية يمكن أن نقول أولاً إن الانفعال هو أصل كل الأشياء العظيمة ، وما أعنيه هو الإنفعال الحق الذي يتجه إلى ما هو جديد ، لا إلى مجرد الخلاص من كل ما هو بالعتيق . فهو يؤدي إلى استيقاظ قوى غير متوقعة في الأفراد ، بل هو يؤدي إلى تغير نظرة الناس إلى الآلهة ذاتها . ومن كان بغير شخصية معروفة يستطيع جعل الآخرين يشعرون بوجوده ، إذا تحطمت الحواجز أو أصبحت وشيكة التحطم .

والثورات وما يصحبها من تعصب (مع مراعاة سن أولئك الذين يندفعون فيها) ينبغي اعتبارها علامات حققة للحياة . والثورة ذاتها شيء مفيد للطبيعة فهي تشبه الحمى . والتعصب يدل على أنه ما زالت هناك أشياء يقدرها الناس أكثر من الحياة وأكثر من

الأستاذ الإمام . والى تبينها تلاميذه والمتصلون به في مراحل حياته ، تساهم في تكوين صورة لرجل أعم قلبه رحمة ونوراً .

٣ — تلخيص « من آثار مصطفى عبدالرازق »^(١)

(أ) الكتاب : في دراسة مستفيضة عنوانها « شخصية رائدة : الشيخ مصطفى عبد الرزاق » كتبها باللغة الفرنسية صديقنا الفاضل الأب قنواقي ، ونشرها في القاهرة سنة ١٩٦٠ في « مجلة المعهد الفرنسي للآثار الشرقية » ، قال حفظه الله : « إن من لم يقدر لهم أن يعرفوا من الشيخ مصطفى عبد الرزاق إلا مؤلفاته الفلسفية المنشورة ، لا يخطر لهم أبداً على بال أن هذا الرجل الذي يتناول في بحوثه أشد الموضوعات جفافاً ويعالجها معالجة علمية دقيقة جداً ، في أسلوب مقتصد رصين خال من الزخرفة والمحسنات ، هو نفسه ذلك الذي رزقه الله قدرة الكاتب الأملئ ، المبدع في الوصف الأخاذ لمشاهد الحياة في الأزهر وللوقائع اليومية المتنوعة التي تقع في القاهرة أو في باريس ، والقادر على التحليل اللطيف لمشاعر قلب نابض متفتح لتباشير الحب ، والتعبير القوي عن آمال شعب يكافح من أجل حريته ، ومطامح شباب يطلب المثل الأعلى ، والتسجيل الصادق لعادات شعبية في طريقها إلى الزوال ؛ والدفاع الحازم عن المرأة وحقوقها . . ومع ذلك فهي هنا مفتاح تلك الشخصية الجذابة ، شخصية شيخ الأزهر السابق ، ولعل الكتاب الذي نحن بصدد كشف عنها للكثيرين من القراء » . ذلك قول حق ، فما من أثر من آثار مصطفى عبد الرزاق يمثل شخصية أستاذنا كما عرفناها مثل هذا الكتاب : كل مقال فيه ، بل كل سطر وكل كلمة ، بمثابة استكشاف لعقله وقلبه وإرادته ، في

فذهب الأستاذ في الحياة الفاضلة مذهب لا يرمى إلى التشدد والتضييق والحرمان ، بل يدعو إلى السهاحة والأريحية والإيثار . وتلك أخلاق الإسلام ، وفيها أقوى تعبير عن روح البطولة التي تقوم على مجاهدة النفس وضونها من الانحدار في تيار الشر والأنانية . ومصدر هذه الأخلاق مصدر « جواني » ، هو الوحي الأول ، وحي القلب ، وذلك هو منبع النور الذي يضيء للنفوس الكبار على الخصوص ، ويضيء لكل إنسان ينجي إلى هذه الدنيا . فكان الأستاذ يرى أن المهمة الكبرى للفلسفة هي لإزالة كل ما يحاول أن يطفئ هذا النور أو يحجب ضيائه وسناه .

ولاذن فرسالة أستاذنا في جوهرها رسالة لإصلاح أخلاقي ، ترعى الفن الذي هو أرفع الفنون ، الفن الذي يصور الروح . ولقد لخصها هو نفسه في كلمة أستاذه محمد عبده : إن الحب في عالم الإنسان كالجذبة العامة في العالم الكبير ، فهو الذي يمسك المجتمع ويصونه من البوار . فإذا استلهمت النفس البشرية هذه الفلسفة الأخلاقية عرفت أنها لم تولد لتفنى بعد حياة قصيرة على هذه الأرض ، ولكنها « هبطت إلينا من المحل الأرفع » كما عبر ابن سينا ، وجاءت من اللامتناهى ، فهي لا تقنع بما دونه مثوى ومآباً . إنها قبس من نور الله ، فإلى الله مرجعها في دار الخلود .

إن نعمة هذه الفلسفة نعمة عميقة هادئة رقيقة ، إنها نعمة علوية قد تخطت حدود المكان والزمان ، واتسقت مع النعمة الكونية الكبرى التي هي نعمة سخاء وصفاء ، وهل هناك أسخى من أن يمارس الأستاذ فلسفته تلك وأن يعيش عليها ؟ وهل هنالك أصفى من أن يعلم الناس بسيرته ومثاله أن المحرك الطبيعي للإنسان إنما هو الأريحية والإحسان ؟

ولا جرم كانت شخصية مصطفى عبد الرزاق جديرة بفلسفته : فتواضعه وسباحته ونزاهته وإنسانيته ؛ وغيرها من الشائكل العقلية والأخلاقية التي تؤسمها فيه

(١) الناشر : دار المعارف . القاهرة ١٩٥٧ .

هدوئه السمح الرزين ، وفي تجرده عن الهوى ونفاذه إلى الحكم السديد .

هذا السفر الضخم من آثار مصطفى عبد الرزاق ، نشره أخوه الأصولي الكبير الأستاذ على عبد الرزاق — حفظه الله — وقدم له بكلمة عاطفية جميلة أملاها الأستاذ الدكتور طه حسين عنوانها : « مصطفى عبد الرزاق كما عرفته » رسم فيها عميد الأدب العربي صورة مشرقة لمصطفى عبد الرزاق أيام شبابه وكهولته ، في وقاره ورقته ، وتواضعه ، وأناته ، ورقفه ، وهدوء نفسه ، وحبه للعلم وإكرامه لأهله ، ووفائه لأصدقائه ، وبره بذوى الحاجة . وصدر الكتاب بنبعة مستفيضة تقع في نيف وسبعين صفحة ، عن تاريخ حياة مصطفى عبد الرزاق كتبها الأستاذ على عبد الرزاق نفسه ، فبسط القول في « بيت عبد الرزاق » ومولد مصطفى ، ودرسته في « الكتاب » ، وفي الأزهر ، واتصاله بالشيخ محمد عبده ، وعلاقته بالحركة الأزهرية ثم سفره للدراسة في فرنسا ، وعودته إلى مصر ، واشتراكه في تحرير مجلة « السفور » ، وتدريسه في الجامعة الشعبية ، وانتقاله إلى « الجامعة المصرية » ، وتعيينه وزيراً للأوقاف ، ثم شيخاً للأزهر .

أما الكتاب نفسه فيبدأ بباب عنوانه « صفحات من سفر الحياة » ، وهو مجموعة مقالات كتبها مصطفى عبد الرزاق ، ونشرها في « الجريدة » بتوقيع « حسان عامر الفزاري » ، وألقى الكاتب فيها بعضاً من ظلال شخصيته وروحه . وإذا كان « الأسلوب البياني هو روح المرء كما يقولون ، فالنفوس الغليظة أساليبها غليظة ، والنفوس اللطيفة أساليبها لطيفة » ، فلا شك أن قارئ مقالات أستاذنا في أسلوبها الأدبي الجميل الصافي ، يتبين فيها روحاً شفافاً وحساسية رقيقة وذوقاً مرهفاً ، ويتنسم منها نفحات من الحب والسلام والجمال . وإذا كانت نفس مصطفى عبد الرزاق نفساً « لطيفة » فهي فوق ذلك نفس نائرة على كل تبلد في الحس أو

فساد في الذوق أو انحطاط في العاطفة ؛ وإن شئت فقل إن ثورة مصطفى عبد الرزاق ثورة ودية متعاطفة عميقة هادئة ، غير مججلة ولا صاخبة .

(ب) ثورة « جوانية » : هذه الثورة « الجوانية » في جوانبها الاجتماعية والدينية والعقلية والوطنية هي التي سنقدم منها نماذج تفصح عن طريقة للكاتب فريدة وأسلوب بياني رائع . استهل الكاتب مذكرات الشيخ الفزاري بمقال عن محاضرة للشيخ المفتي (الأستاذ الإمام) يحض فيها تلاميذه على تدوين اليوميات فيقول : « إن أحدكم يستطيع أن يجعل لكل يوم صحيفة يقيد فيها ما عبر به من الخواطر والملاحظات ، وما يسترعى نظره من الحوادث أو يقص فيها ما عمله في يومه . ولهذا الطريقة فوائد جمّة ، لأنها فوق نفعها في تمرين الإنشاء تحمل الإنسان على مراقبة نفسه وتصفيه حساباً في منتهى كل يوم » .

ثم تمضى مذكرات الفزاري فيأضه بالنقد اللاذع الهادئ موجهاً إلى ما في المجتمع المصري من عيوب انتشرت بين الناس وتشبّثت بأوهامهم ، وجعلت لها من الدين سبباً والدين منه بريئ . من ذلك بدعة إقامة « حلقات الذكر » وما يستتبعها من هزات عنيفة من الرأس وصرخات عالية من الخلق : يقول الكاتب الناقد : « أعوذ بالله أن تكون من دين الفطرة تلك الهزات المضطربة وذلك الهدير الذي تفيض به الحناجر . ولوددت أن أولئك المساكين إذ لم يستفيدوا من هذا العبث لأرواحهم جعلوا منه نفعاً لأجسامهم ، فنظّموا حركاته على وجه يمرن عضلاتهم العاملة ، حتى تصبح نوعاً من الألعاب الرياضية المفيدة ، وحتى يمكن أن نلتمس له من الوجهة الدينية شبهة بالرمي والوثب على الخيل ، وقد نذب إليهما الشارع — صلعم — وكثير من صحبه من بعده . كلا منهم حرصوا على حركات تقليدية تشوه جمال الحلقة الإنسانية ونظامها ، وتشوش التناسب في النمو بين أعضاء البدن . وإنك لتعرف

المدمنين على تلك الأذكار بعلامات لا تختلف ، إذ تغلظ رقابهم ، وتندلق بطونهم ، وتربو أسافل ظهورهم » (٨٦) .

(ج) زواج وطلاق : وفي قسم آخر من المذكرات يعرض الكاتب للمساوئ المتفشية عند كثير من الرجال ، في كثرة الزواج ، وفي إيقاع الطلاق لأنفه الأسباب ، وكأن النساء ألعبوبة في أيديهم يبدلون كما شاءوا ، فيصف على لسان الشيخ الفزاري شخصية حقيقية هي شخصية أستاذ من أساتذة الأزهر ، وكان رجلاً « مزواجاً مطلقاً » ، أراد أن يطلق امرأته التي قضى معها باعترافه « ثلاثة أشهر في غاية الانبساط » . فلما سأله عن السبب قال : « لأنها لم تحمل في هذه المدة . وما أريد بالزواج إلا تحقيق ما دعا إليه النبي - صلعم - من قوله : تناكحوا تناسلوا ، فإني مباه بكم الأمم يوم القيامة » وهنا نرى الكاتب يعلق في الهامش تعليقة كلها سخرية لاذعة فيقول : « وما أظن ابن عبد الله - عليه السلام - يريد أن يباهي الأمم بما يقذفه صلب سيدنا الشيخ » ! (٨٨) .

وتعرض المذكرات لموضوع تعدد الزوجات مبينة مضاره من اقتلاع أساس الحب ، وبذر بذور الكراهية فتقول على لسان الشيخ حسان ، واصفاً بما جرى له عندما حاول أن يجدد بعض المعاني الدينية في خطبة منبرية : « ثم جعلت أحدث الناس في أمر الزواج لأبين لهم أن تعدد الزوجات يقلع الحب من أساسه ، لأن الحب موحد لا يقبل الشرك ، وإذا ذهب الحب فعلى السعادة العفاء في هذا العالم كله . ولم أكد أنطق بهذه الكلمات حتى وقف المأذون والفقهاء وعمى الحاج على الديب وصاحوا : هذا هو علم آخر الزمان . لم يبق إلا أن نسمع من فوق منابر الوعظ الديني الكلام على النسوان والحب وماذا جرى من خطب الشيخ البولاق والشيخ السقا التي تذكرنا بالموت وتحبب إلينا الفقر ؟ - أخذ أصحابي يدافعون عني ، وقامت معركة بين الطرفين تفاذفوا فيها

أحديتهم وتقاذفوا معها جفاء القول . فهبطت من فوق المنبر لأصلح بين خصمي وأنصاري ، معتذراً لأولئك شاكرراً لهؤلاء . ولما هدأت ثائرتهم ، وأخذوا مجالسهم مرددين الصياح المسنون : إني صائم ! إني صائم ! عدت إلى موقفى وصرفت الحديث عن هذا الحب الذي يهيج العداوة والشحناء . ويعود الكاتب إلى موضوع الطلاق في مقالات « السفور » فيعني على المسلمين سهولة تفشيه ، فيقول : « لاحظت أن الناس في الريف إذا شاءوا أن يجعلوا حديثهم صبغة علمية لم يجدوا بين أيديهم إلا مسائل الطلاق يتذاكرونها ويتناقشون فيها ويعدون التفقه فيها من أشرف أبواب العلم . وكثيراً ما يسألون عن صور غريبة مشكلة تحير الألباب . هذا التفنن في العبث بالعصم جاء لقومنا من سهولة الطلاق إلى حد مفرط . حل عقدة النكاح حين عندنا هواناً يصير به رهناً بلفظة تقال في مزاح أو غضب من غير قصد ، وتجعله نوعاً من التمرين العقلي يتلهى الفقراء بتنويع وجوهه وتشعيب صوره . وكأن هذا كان مغرياً على اللعب به في سمرهم وفي حياتهم » (٢٦٢) .

(د) أفندية وشيوخ : ويلاحظ الكاتب الجفوة الموجودة بين العنصرين المكونين للطبقة العلمية في مصر ، يعنى طلاب المعاهد الدينية وطلاب المدارس النظامية « إذ ينظر كل فريق إلى صاحبه نظرة سخط لا تغضى عن عيب ولا ترى حسناً » . وهو يستشف برحابة فكره وسعة أفقه ، ما ينجم عن ذلك من إشاعة الفرقة بين أبناء الأمة الواحدة ، وهم أحوج ما يكونون إلى الوحدة واجتماع الكلمة ، في مواجهة الأجنبي الغاصب ، ويقول : إن في انقسام المتعلمين في مصر إلى أفندية وشيوخ « داء عضالا يصل شره إلى نهضتنا العلمية نفسها » ويقول : « ولو أمكن اعتبار الأزهرين رجال كنيسة إسلامية ، فوقف دورهم في الحياة الاجتماعية عند حدود المظاهر الدينية ، وأمكن اعتبار المدرسين علماء الدنيا ، حتى لا يدخلوا في الشؤون

الدليّة بيد ولا برجل ؛ لو أمكن هذا لمان الخطب
ولما كان لتنافر هؤلاء إلا أثر طبعي في حال الأمة ؟
لكن أبناء المدارس يأبون إلا أن يحملوا مع راية العلم
الدينوي لواء الدين ليكونوا زعماء الدنيا والآخرة . .
أما رجال المعاهد الدينية فهم أيضاً لا يقنعون بأن يكونوا
حملة القرآن ورواة السنن ، بل يريدون أن يكونوا هم
العلماء من غير قيد ولا حد . وكذلك تصدم حركتنا
الفكرية الناشئة بهذا التشويش الغريب » (٩١) .

(هـ) إني صائم ! إني صائم ! : وفي المذكرات
وغیرها من فصول الكتاب إفاضة في الحديث عن
الأخلاق المتفشية بين المسلمين في رمضان ، وما يحوط
هذا الشهر الكريم من منازعات ومشاحنات وسباب
غالباً ما يرجعونها إلى ضيق النفس من الصيام . ولم يخطر
ببالهم أن الصوم إنما هو قمع الصائم نفسه عن الرذائل ،
كما هو منع الجسم عن الطعام والشراب . فتحت عنوان :
« غرة رمضان سنة ١٣٢٤ هـ » كتب الفزاري : « هذا
أول يوم في شهر الصوم . ولم تسفر تبشير الصباح حتى
بدت في الناس حركة غير عادية . فالوجوه كلها عابسة
مظلمة ، والألسنة سريعة إلى السباب والطلاق سرعة
الأيدي إلى الضرب والملاكمة . ولقد جرى لي من
الحوادث ما يكفى سرده لتمثيل أيام الصيام تمثيلاً
صحيحاً » ثم يقول : « بعد ذلك قصدت الدار فراراً
من المحامع ومخاصماتها . وما كدت أتخطى عتبة الخوش
حتى رأيت عمّاً لي يغاضب زوجته ، وآية غضبه أن
يرمي المتاع من الشباك صارخاً بن هدير الغيظ : إني
صائم . وقد كادت تصيبني قلة في أم رأسي فتقتلني .
هنالك أحسست بأن المصيبة عامة في الناس ، وأشفقت
أن تصل العدوى التي وجدت بوادرها حرجاً في
الصدر ، فأويت إلى حجرتي وأشعلت سيجارة . دخلت
والدني فجأة ، ولما أبصرتني مدخناً والشمس في كبد
السماء ضربت صدرها مذعورة وصاحت : أجنزت
يا حسان ؟ فأقنعتها بحالي ومقالى أنني كنت ناسياً

فذكرت . ولما خرجت قلت في نفسي : لئن كان
يرضى الله هذا الصيام الشغوب اللغوب ، فلن يغضبه
هذا الفطر السلمي ، وتناولت سيجارتي » (١٠٣) .
ويعاود الفيلسوف الكتابة عن الصيام في مقالات
« السياسة » التي كان يكتبها بعنوان « مذكرات مقيم » ،
فيعطينا صورة عما لشهر رمضان من أثر في حياة الناس ،
فيقول : « الناس هذا الشهر أقسام ثلاثة : فمنهم
صائمون ، ومنهم مفطرون ، ومنهم من يظهر بمظهر
الصيام وهو لا يصوم . أما المفطرون فتشم رائحة الدخان
من أفواههم وأيديهم وتلمح في شفاههم لمعة لم يذهبها
نضوب الريق . أما الآخرون فيقطبون جباهاً ليس في
أساريرها تقطيب ، ويكثرون من حديث التعب والهزال
وكل مظهر من مظاهر أجسامهم الراية يشهد عليهم :
والسابقون السابقون نجد في أعينهم احمراراً ، وفي
نظراتهم ازوراراً ، وفي مناخرهم اتساعاً ، وفي أرنبه
أنوفهم ارتفاعاً ، وفي أفواههم تقبضاً وجفافاً ، وفي
سجيتهم طياً والتفافاً . في مسامعهم طنين ، فإذا حدثتهم
مالت إليك وهم لا يعون . في جسومهم وهن يجعل
مشيهم ديبياً ، وفي أعصابهم توتر يدع غضبهم قريباً »
(٤٧٣) .

(و) يا رحمته للمجاورين ! : ويعبر صاحب
المذكرات عما أحسه من سامة للطريقة التقليدية في
الدروس الأزهرية فيقول على لسان الشيخ حسان :
« أصبحت لا أجد لما أحضره من دروس الأزهر طعماً
ولا أشعر بفائدة في تكوين ملكة ولا تهذيب ذوق لهذه
الأنحاث المحدثبة التي أفنى فيها حياتي جاهداً . أنا أستيقظ
من نومي قبل أن تشرق الشمس ، فما أزال أنتقل من
حلقة أستاذ إلى مشاركة رفيق في مطالعة على انفراد
بالدروس حتى آوى إلى مخدعي قبيل منتصف الليل فاتر
القوة منته عصب الدماغ محتاجاً إلى النوم ، غير واجد
إليه سبيلاً . وليس لي من سلوة في ثنانيا هذا العناء
المتتابع ، لا من لذة العمل في نفسه ولا من ثمرته . ثم إن

في أعماق نفسى قلماً ينزع بي إلى أمانى لا موضع لتحقيقها من هذا الوسط » (١١١) . ثم يصور ، في أسلوب أدبي طريف وسخرية رفيقة ، عادات الأساتذة والمشايع في حلقات الدرس وصلاتهم بطلاب العلم وترديدهم للمصطلحات المحفوظة دون نقد أو تمحيص ، فيقول : « ذهبت عصر اليوم إلى جامع الحسين ، وجلست قريباً من كرسي المدرس الذي أقبل محاطاً بطائفة من الطلبة ، منهم من يحمل نعليه ، ومنهم من يحمل المحفظة ، وآخرون يسرون في عرض الموكب تكميلاً للأبهة . كان الأستاذ لا بساً قفطاناً أصفر لونه ، فيه خطوط سوداء ، ويحيط بصدره الضيق نطاق من حرير أزرق واضح الزرقة مطرزاً بأعلام مخضرة ، من فوق ذلك جبة تضرب إلى لون الدم ، ويرتدي بدفية من صوف يرتقالي لامع جلس (الشيخ) في كرسيه ، ولبس نظارته ، ثم أخرج ملزمة المنار ، وقرأ عبارة المتن : أحمد الله أولاً وثانياً . كانت الساعة ٩ عربي ، فما برح العالم التحرير يقتل هذه الجملة المسكينة بخناً وتدقيقاً حتى أذن مؤذن المغرب . ولما أضجرنا بإطالته على غير طائل في تطريق الاحتمالات وتوجيه الاعتراضات ، قلت : يا سيدنا الشيخ : ألا يجوز أن يكون كل مراد المصنف هو التلويح إلى البيت المشهور :

لك الحمد أما ما نحب فلا نرى

ونبصر ما لا نشهى فلك الحمد

لوى الشيخ عنقه ، ووجم مفكراً ، ثم أجاب : هذا الاحتمال غير وجيه ، لأن الحمد في المتن مطلق وهو في الشعر مقيد . ثم مضى في ما كان فيه . ولم يكده يفرغ من الدرس حتى تراحم عليه الطلاب يقبلون يده كما تراحموا عليها بمسومها بشفاههم في مفتتح الدرس » ثم يعلق الكاتب على ذلك المشهد بتقديرقيق وإن كان لأذعاً فيقول : « يا رحمتاه للمجاورين ! لا يفتأون يقبلون الأيدي التي لا هي أيدي النساء الناعمة ، فنحي

فيها نعمة الله على الناس بالجمال والحب ، ولا هي مرتجاة لخير فتكرم لخيرها ومعروفها . وكم في تلك السيئة من مضار ! وإن أولئك الذين يمدون أيديهم طويلة إلى الأفواه لينشرون جراثيم الأمراض ، ويبذرون معها بذور الذلة في أنفوس طيبة ساذجة » (١١٣) .

(ز) مشاعر وطنية : ويعبر الكاتب عن مشاعره الوطنية الخالصة في تعليقه على التصرف الغاشم ، تصرف « مأمور المركز » ومساعد النيابة إبان التحقيق في وفاة طواب محترقاً ، فيقول : « ويا ليت حكامنا يدركون أنما هم حراس على القانون الموجود لكرامة الناس لا لهوانهم ! ولينتنا نحرص على عزتنا ، فلا نرضى بوجه أن تداس أطرافها . ويا ليت كل أب في مصر يلقي طفله في المهد قول المتنبي :

واحتمال الأذى ورؤية جانبيه

— غداء تقصوى به الأجسام

ذل من يغبط الذليل بعيش

رب عيش أخف منه الحمام »

ويكتب أستاذنا عما شاهدته من مظاهر الوطنية عند الفرنسيين إبان الحرب العالمية الأولى ، فيقول : « أشهد لقد سمعت التوقسان يدق في جوف هذه الجبال مؤذناً بالتجنيد العام ، فيطير إليه الناس زرافات ووحداناً . وما هي إلا ساعة حتى ينقلب هؤلاء الفلاحون الوادعون جنوداً كل همهم أن يقتلوا أو يقتلوا . وأشهد لقد رأيت صاحباً إلى يقعد به المرض عن السير إلى الحرب لا يلوح الذاهبين إلى القتال إلا بكى . ورأيت مريضاً يوصيه الطبيب أن لا يترك فراشه ولما عرض حياته للخطر ، يسير مع السائرين غير مبال بصحته ولا برجاء حليلته الشابة الجميلة الموحدة التي قالت لي : لقد أعلم ما مهدد حياته حتى من غير حرب ، ولكنني لم أسرف في الإلحاح عليه عرفاناً لشرف العاطفة التي تجيش بها نفسه . وكم رأيت من مظاهر الوطنية في

هذه البلاد بين الرجال والنساء والأطفال ، حتى لقد خيل لى أن السماء والأرض وكل ناطق وكل صامت يتدقق حمية وحاسة ، وحتى وجدتنى فى نشوة تحب لى أنا أيضاً أن أموت فى ظلال السيوف » (١١٩) . ويقول : « أنا من أولئك الذين يكرهون الحروب ويريدون للبشر رقياً منتظماً فى ظل السلام والحرية . وآلم شئ لقلبى أن يفترس الإنسان الإنسان كما تصنع الوحوش فى البيداء . غير أنى أنظر اليوم لى العاطفة الحربية فى جهتها الشعرية ، فأحس بجبالها وجلالها » . . . « مشهد أليم وعيشة ضنكى فى بلاد الابتهاج والنعمة . كل ذلك صحيح ، ولكن روحاً كريمة ترفرف بأجنحة من نور فوق تلك المصائب والآلام السوداء . تلك هى عاطفة الوطنية التى تعزى الثاكلات والواقفات على باب الشكل ، وتملأ صدور الزاهبين لى ساحة الحرب الزبون أريجية وطرباً . بارك الله فى الوطنية ، وحيا كل مجاهد فى سبيل الوطن » (١٢١) .

وتعتلج فى نفس الفيلسوف الأديب مشاعر الوطنية الصادقة إذ ينقد العصبيّة الدينية التى تفرق بين أبناء مصر ، فيقول : « وبالجملّة فإن هذا الريف جميل كله ، وليس فيه موضع للدم إلا فى شيتين : أما أحدهما فهو أنك تحتاج لى تعرف دين الناس من قبل أن تبدأهم التحية : ذلك بأنك إذا قلت للمسلم : نهاك سعيد ، لم يرض . وإن قلت للمسيحى : السلام عليكم ، غضب . . . ولأنه لشنيع عندى أن يختلف هذا البلد حتى فى كلمة التحية ! » (١٨٤) .

وفى سبيل الوطن كتب الفيلسوف دفاعاً عن الحرية ، وبياناً لأثر الإيمان بها فى نهضة الأمة ، فقال : « على أننا نحب أن يشيع فى الناس الشعور بحريتهم واختيارهم : لأن هذا الشعور ينعش النشاط البشرى ويدفعه فى سبيل العمل وهو يكبر فى المرء ثقته بنفسه ويجعل آماله عالية . وهذه الحرية المقدسة هى الأساس الثابت لحريةنا المدنية والسياسية ، فإن من الواجب أن

يكون لنا إرادة لنطالب باحترام إرادتنا » (١٣٣) . وقال أيضاً : « إننى أدعو . . . لى الإيمان بالحرية ، مقتنعاً بأن هذا الإيمان خير كله ، ولو أثبتت جميع البراهين الفلسفية أن نظرية الاختيار الإنسانى غير صحيحة . كثيراً ما تسعد الأمم بقوة يقينها فى معتقدات شعرية حظ الأمانى فيها أكثر من حظ الحقيقة الثابتة ، بل لوشدت لقلت إنه لايد للأمة فى نهضتها من عقائد حماسية تحرك عاطفة الكبر وأريجية الطموح لى الأمد الأبعد ، وتخرج شعور الجماهير بين أن وأن عن حد الرزانة العلمية الفاترة . كذلك كان يعتقد العرب أن أمتهم خير أمة أخرجت للناس . ويشهد الإنجليزى أن الأرض لم تقل حيواناً ناطقاً أشرف من قومه السكسونيين : تلك معتقدات لا يؤيدها البرهان ، ولكنها على ذلك مكنت لبنى يعرب بن قحطان فى الأرض ، وهى اليوم تجعل لسكان الجزائر البريطانية الغلبة والبطش فى جوانب المعمورة . وما أشد حاجتنا نحن أبناء مصر لى الإيمان بأن لنا إرادة ، وأنا خلقنا أحراراً » (١٣٤) .

(ح) الأخلاق الإيجابية : وكذلك دعوة الفيلسوف لى تربية وطنية جديدة ، يكون النظام فيها مطلباً من مطالب الإصلاح فى مصر : « ومن حق المعنيين بنهضة هذه البلاد أن يعملوا على تقوية وجودها بجعل النظام ملكة فى أبنائها تظهر آثاره فى الحياة الخاصة والعامة . وإن كل سعى فى تفهيمنا معنى النظام وإشاعة الذوق النظامى فينا لهُو خير سعى لإصلاح الأمة ، وأعظم بركة عليها . . . ينبغى أن نشعر ببشاعة الاضطراب والتشوش وسوء أثرهما فى حياتنا ، وأن نفهم جمال النظام وندرك أنه سر القوة ، وبذلك نتكلف سيرة النظاميين رغبة وشوقاً حتى نعتادها » (٢٢٤) .

وهو بحث قومه على أن يتخلقوا بأخلاق إيجابية ، أخلاق الهمة والإقدام والطموح ، وأن ينفضوا عنهم غبار السلبية المتمثلة فى الفتور والذلة والاستكانة ، والحياء ، فيقول : « فى الأمم القوية يمتدح الناس

بالشجاعة والكرم والوفاء وبعد المهمة . وفي الأمم الضعيفة يمتدحون بالحياء والتواضع والحلم والثبات وكثرة الصمت والقناعة والصبر . وأشيع الرذائل في الأمم القوية الكبر والتهور والغضب والطمع والغرور والبجح وما ماثلها . وتشيع في الأمم الضعيفة رذائل الجبن والذل وضعف المهمة . والناظر في أخلاقنا يكاد يجد كل فضائلنا ورذائلنا من الأنواع السلبية التي تعتمد اللين والضعف » (٢٦٧) ، ويقول : « ولقومنا ولع خاص بفضيلة الحياء ، حتى ليكاد يكون كل عملنا في تربية أولادنا هو أن نجعلهم مستحجين . . . ينشأ ناشئنا حياً في الدار ، ويذهب بالحياء إلى المدرسة ، ثم يخرج إلى معترك العيش حياً ، فلا يزال يهاب الحياة حتى يأتيه الموت وهو أشد له تهيئاً . . . أيها المربون ! لا تضعفوا من قوة الشباب بعوامل التهييب والخجل . علموا أولادنا كثيراً من الشجاعة وقليلًا من الحياء » (٢٦٥) ثم يقول : « يا قومنا ! لا تسرفوا في التواضع فلنا إلى غير التواضع أحوج » ثم يبين أن سبب خمولنا هو إهمال أجسامنا وأرواحنا لا مناخ بلادنا ، فيقول : « شر رذائلنا الخمول ، وهو علة ضعفنا في كل وجه من وجوه الرقي ، وذلك بأن المدنية ثمرة النشاط الإنساني . وكلما كبر ما ينفقه الناس من مجهودهم في سبيل الحياة كانت حياتهم عظيمة ومدنيتهم راقية . . . يقول قائلون إن مناخ هذا الوادي يقضي على أهله برخاوة العزيمة وضعف النشاط ، لأنه حار يعجز القوى الإنسانية أن تحتمل شدته عناء النشاط في العمل . ولو صح هذا القول لكان من المقدور على كل البلاد التي ليست بذات جو بارد أن تعيش منحة محدودة نصيبها في المدنية كما حدد نصيبها من النشاط . والواقع يكذب هذا ، فقد عرف التاريخ مدنيت جلييلة للبلاد الحارة من قبل أن يعرف مدينة في غيرها من البلاد . إن كان للجو أثر في قوة الإنسان ونشاطه فقد يستطيع الإنسان أن يغالب عدوان الطبيعة فيطفيئ جمرتها ويصير

نارها برداً عليه وسلاماً . وكما شقت المدنيت في الصحارى أنهاراً وأنبئت في الجنات ، وجعلت شمسها ظلاً وظليلاً . ليس نخولنا من عمل الجو . وما يكون لأحد أن يظن أنه من لوازم بلادنا ولا قومنا ، فإن أرضنا صالحة لأن تكون مهد نشاط مثمر كما كانت كذلك لأول عهد الإنسانية بالعمل المثمر . وشعبنا لا يزال في عروقه دم أبنائنا الأولين الذين شيدوا بعزائمهم الكبيرة مدنيت خالدة الخلد والأثر . عارض مرض ذلك الخمول الذي يعلق بأجسامنا من أثر الإخلال بحسن التعهد لما يصلح البنية ويحفظ عليها صحتها وينمي لها قوتها ، ويعلق بأرواحنا من أثر الإهمال لما تحيا به الأرواح وهو الأمل » (٣٧٤) .

وبدافع من شعوره الوطني السليم ناصر الكاتب قضية المرأة المصرية ودعا إلى استكمال تحررها : « نبتهج لكل مظهر من مظاهر الرقي في حال المرأة المصرية ، ونرجو النجاح لكل سعى في سبيل تحرير المرأة ، وتبسم لنا وجوه الأمل كلما وجدنا في نسائنا حركة حياة شعوراً بالحاجة إلى العمل لخير أمتنا المحتاجة إلى الأيدي العاملة من النساء والرجال . . . نرجو أن نرى غداً في دار البر بلرب الجمائم نساء ورجالا يقومون جميعاً على من تعولهم وتربيتهم الجمعية الخيرية الإسلامية ، فتنفع مصر بشمرة الجهود المشتركة من أبنائها وبناتها في وجه من وجوه الخير تمهيداً للاشتراك العام بين النساء والرجال في كل وجه من وجوه الإصلاح والرقي » (٣٣٢) .

(ط) فلتخشع الأصوات ولتقل مصر كلمتها : ولم يكف الكاتب عن المطالبة بالتعليم الإجباري حتى لا نظل عيالا على الغرب في العلم والمعرفة . وهو يطالب بأن يمنح التعليم كفاية من ميزانية الدولة : « كنا نطالب بالتعليم الإجباري لتحمل الأمة طوعاً أو كرهاً على أن تتعلم ، لأن الأمة نهضت من نفسها لتحصيل العلم نهضة مباركة ، وبقي أن يجد النظامون

إلى ورد العرفان سبيلاً . . . نريد أن يوجد في بلدنا من المدارس ما يكفي لكل طالب يريد أن يتعلم وأن يمنح التعليم كفاية من ميزانيتنا ولو تعطل كثير من مشاريع الإصلاح في مرافق الحياة . إن العلم يغني الأمة الفقيرة ، ولكن الغنى لا ينفع الأمة الجاهلة » (٣٢٣) . وهو يعبر سنة ١٩٢٦ عن اغتباطه إذ يسمع صوت مصر ممثلاً في المؤتمر الوطني ، فيقول : « أما المؤتمر الوطني ، مؤتمر الهيئات والأحزاب والنقابات ، فهو مظهر من المظاهر التي تعرب بها الأمم عن إرادتها ، في ساعات التاريخ العصبية . هو الشعب يريد أن يهتف بما في نفسه . وإذا صاح الشعب في الأرض ردد القدر صيحته في السماء . هي مصر تريد أن تقول كلمتها ، فلتخضع الأصوات ، ولتقل مصر » (٤٦٦) .

ومن أجل الإصلاح الاجتماعي كتب منها إلى خطر البطالة على النظام العام في الأمة . فبعد أن ذكر أن الجرائد روت أن رجلاً في القاهرة حاول الانتحار لأنه لم يجد عملاً ، عقب بقوله : « هذا هو الخطر الداهم : ينبغي أن يفتن له من يديهم تدبير شوئنا الاقتصادية ، فإن العاطل اليائس قد يدفعه يأسه إلى ما هو أشد نكايه بالجماعة وأشأم أثراً من الانتحار . وإذا كان تعقب الدعاة إلى الشيوعية هم الحكومة الآن ، فإن ترك مجال في نظام حياتنا ليأس المرء من وجود عمل يقوته ، شر من دعاة الشيوعية وأسوأ عقبي » (٤٦٧) . ونادى بالمساواة والعدالة بين أفراد المجتمع ، برغم التباين الذي وضعته الطبيعة فيهم : « وإذا كانت الطبيعة قد فضلت بعض الناس على بعض تفضيلاً قد لا يكون في مقدور البشر تعديله ، فإن الأمنية العليا للمصلحين هي أن يجدوا جماعات الناس خلواً من التمايز المصنوع لتتحقق جهد المستطاع معنى التساوي بين الأفراد الذي هو فضيلة العدل » (١٦٤) ويقول : « وما نحن ممن يسر بخلق مميزات صناعية جديدة يفضل بها بعض الناس على بعض

فإننا في مخرج من المميزات القديمة التي تقف في وجهه ما نريده للعالم من المساواة والإخاء والحرية » (٣٣٣) (ظ) أديب فنان : يبدو الشيخ مصطفى عبد الرازق ، في المقالات التي نحن بصدد تحليلها ، أديباً مرهف الحساسية ، مشغولاً بالجمال ، متعقّباً لكل ما ينم عن الذوق والفن . يصف حفلة بدار الأوبرا المصرية سنة ١٩١٧ ، فلا يفوته أن يقيد خواطره عن مثل هذه الحفلات في أوروبا ، ويعقب بقوله : « أما نحن فقلما تسنح فرصة تمكننا من تعرف جهد الجمال في قومنا . وما نلمح الجمال والزينة إلا خلساً في الطرقات وقد كثرت السيارات في هذه الأيام وأصبح الحسن يمر بنا مسرعاً لا تلحقه العيون » (٣٤٤) . ونراه يصف الشباب ، في لهو وعبه وجنونه : « يا أيها الشباب ! إن في نفوسنا أماناً وأحلاماً . وعندنا بقية من الأمل هي كل ما في العيش من لذة . فإن كان هذا آخر العهد بالجنون الحلو والخيال الجميل ، فيا بؤس العيش من غير جنون ولا خيال » (٢١٨) . ويعبر عما يستشعره من خلو أعيادنا من أسباب المرح والابتهاج فيقول : « ليست لنا أعياد وطنية تكون متنفساً لنشاط العواطف . وليست عندنا مواسم خلاعة وهو تجعل في حياتنا الكثيرة سلوة وعزاء . لذلك تمر بنا الأعياد متشابهة لا تختلف مظاهرها ولا تهز النفس بهجتها . . . إن هذه الأنفس البشرية ضعيفة ينبغي أن تقاد برفق ، لأنها إذا لم تجد للهو منفذاً اتخذت جد الحياة لهواً » (١٥٢) .

وهو يصف باريس في رحلته إليها سنة ١٩٢٤ ، فيتحدث عنها حديث أديب فنان : « يروى أن عالماً كبيراً من علمائنا - غير الأزهرين بالضرورة - كان قد غاب عن باريس زمناً طويلاً في مصر . فلما عاد إلى ملكة المدائن ، لم يمالك أن ارتدى على أرضها ، وجعل يعفر وجهه في تراب الحرية ، وإن كانت حرية باريس لا يلحقها غبار . . . » ثم يتبع ذلك بقوله :

« لست من هذا النوع من الغرام . بيد أنى أحب باريس حباً جما . . . ليست باريس من صنع شعب من الشعوب ولا عمل عصر من العصور ، ولكنها جماع ما استصفاه الدهر من نفائس المدينيات البائدة وما تمخض عنه ذوق البشر وعملهم من آيات الفن والعلم والجمال . باريس جنة فيها ماتشهى الأنفس وتلد الأعين ، فيها اللأرواح غذاء وللأبدان غذاء ، وفيها لكل داء فى الحياة دواء . فيها كل ما ينزع إليه ابن آدم من جد ولهو ونشوة وصحو ولذة وطرب وعلم وأدب ، وحرية فى دأثره النظام لا تحدّها حدود ولا تقيدها قيود . باريس عاصمة الدنيا ؛ ولو أن للآخرة عاصمة لكانت باريس » (٣٩٩) . ثم يصف حديقة اللوكسمبور ، ويقف وقفة فنية عند بركتها المشهورة « ذات النافورة » ويقول : « ختمت زيارة الحى اللاتينى بحديقة ليكسمبور ، وهى روضة ذلك الحى فيها جلاله وعليها طالع . . . ثم تخرج إلى ساحة تبسم الأنوار فيها والزهر ، وتنحدر على درج إلى البركة ذات النافورة ، مرتع الأطفال اللاعبين بمراكبهم الصغيرة فى أمواها ، ومن حولها دكك » مفرقة لمن ليسوا أطفالا . لحت فى بعض النواحي فتاة بيدها خطاب تقرؤه ، فيشرق وجهها بالسرور وتبتسم وتلقاها فتاة تكتب فى صحيفة ، وتتلو ما تكتبه فتتحدّر عبراتها . وكم يأوى إلى تلك البركة من باك ومبتسم ! ليس ماء ذلك الذى يجرى فى بركة ليكسمبور ولكنه ذوب ابتسامات ودموع ! رويدكم أيها الأطفال العابثون بذلك الماء ! » (٤٠١) .

٤ — إشعاعات

قلنا إن مقالات مصطفى عبد الرزاق ، المجموعة فى سفر آثاره ، خير معبر عن شخصيته وآرائه . ونقول الآن إن شخصية أستاذنا كانت من طراز فريد لا يتكرر ، وما نحسبنا نكون مسرفين إذا قلنا إنه من الأفتاذ الذين لا يستطيع المرء إذا عرفهم أن يتركهم

كما كان قبل أن يعرفهم . وإن حياته فى الجامعة وخارج الجامعة أقرب إلى أن تكون « رسالة وجود » كما قال بعض المحدثين عن الفيلسوف « مازاريك » . ولا جرم كان مصطفى عبد الرزاق « صاحب رسالة من أجل الرسائل » ، وهى رسالة التوفيق بين القديم والجديد ، وبين الشرق والغرب . وقد أعد لها إعداداً قل أن يعد مثله رجل آخر ، واستطاع أن يحسن أدائها بحكمته وذوقه وتسامحه ^(١) .

ولقد ذكر الفارابى فى بعض كتبه أن الذى سبيله أن يشرع فى النظر الفلسفى « ينبغى أن يكون له بالفطرة استعداد للعلوم النظرية ، وهى أن يكون جيد الفهم والتصور ، ثم أن يكون محباً بالطبع للصدق وأهله والعدل وأهله ، غير جموح ولا لجوج فيما يهواه ، وأن يكون غير شره على المأكول والمشروب ، تهون عليه بالطبع الشهوات والدرهم والدينار وما جانس ذلك ، وأن يكون كبير النفس عما يشين عند الناس ، وأن يكون ورعاً ، سهل الانقياد للخير والعدل ، عسر الانقياد للشر والجور ، وأن يكون قوى العزيمة على الصواب . . . وأن يكون صحيح الاعتقاد لآراء الملة التى نشأ عليها متمسكاً بالأفعال الفاضلة التى فى ملته ، غير غل بكلها أو بمعظمها » .

وليس من الإسراف أن نقرر أن هذه الصفات النادرة التى جعلها « المعلم الثانى » صفات للفيلسوف الكامل ، قد تحققت فى أجلى صورها عند أستاذنا مصطفى عبد الرزاق . وإذا الشيخ محمد عبده قد استحق أن يكرمه تلاميذه ومريدوه ، فوصفوه بصفة « الأستاذ الإمام » فقد استحق مصطفى عبد الرزاق من جميع من عرفوه أن يلقبوه باللقب الذى ارتضاه

(١) من كلمة للدكتور إبراهيم مذكور فى الاحتفال بالذكرى السابعة لوفاة الشيخ مصطفى عبد الرزاق (الأهرام ٢٣ - ٢ - ١٩٥٤)

الفارابي ، وهو « الفيلسوف الكامل » ، واستحق أن
نضيف إليه ، بعد الاطلاع على « آثاره » وتأملها ،
لقباً جديداً هو لقب « الثائر الجواني والأديب الفنان » .
ستترك فلسفة مصطفى عبد الرازق آثاراً مختلفة
جداً ، وذلك شأن كل فلسفة تتجه إلى العقل كما تخاطب
الشعور ، وتناصر العلم كما تقدس الدين . وقد تبدو
صورة هذه الفلسفة غير واضحة المعالم أحياناً ، ولكنها
فلسفة قد صيغت من غير الحياة ونسباتها . وهذه
النسبات تأتي من فوق ، واتجاهها بين صريح يحسه
أصحاب القلوب .

صحيح أن هذه الفلسفة قد تلقت بعض نفحاتها من
التصوف الإسلامي ومن خطرات الأفغاني ومحمد عبده

على الخصوص . ولكن يبدو لنا مع ذلك أن الروح
المبثوثة فيها روح جديدة . ومن يدري ؟ فلعل المستقبل
يقول لأبنائنا أن المثل الأعلى الذي ينشده أستاذنا في
حياته قد سبق مثلنا الراهنة بأشواط بعيدة .

لقد خفت صوت مصطفى عبد الرازق منذ سنين .
وقد يرى البعض في آرائه صدى لماض بعيد قد انقضى .
ولكنني ما زلت أسمع صوت أستاذنا الشيخ كما أسمع
في حلم جميل ، وهو يردد أنشودة الأمل والتفاؤل ،
وما زلت أراه يتطلع ببصره إلى مستقبل للإنسانية أسعد
من حاضرها .

هذه رسالة مصطفى عبد الرازق : وهي رسالة
حب وإحسان وسلام .

